المناظر الناضرة

في

أحكام العترة الطاهرة

كتاب الطهارة

تأليف

سماحة المرجع الديني آية الله العظمى

السيد محمد علي العلوي الحسيني الگرگاني

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحیم

المناظر الناظره فی احکام العتره الطاهره : کتاب الطهاره

کاتب:

آیت الله سیدمحمدعلی علوی گرگانی

نشرت فی الطباعة:

فقیه اهل بیت علیهم السلام

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

المناظر الناظره فی احکام العتره الطاهره : کتاب الطهاره - المجلد ۲

اشاره

سرشناسه : علوی گرگانی، سیدمحمدعلی، ۱۳۱۷ -

عنوان قراردادی : شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام .برگزیده .شرح

عنوان و نام پدیدآور : المناظر الناظره فی احکام العتره الطاهره : کتاب الطهاره/ لمولفه محمدعلی العلوی الحسینی.

مشخصات نشر : قم : فقیه اهل بیت (ع)، ۱۳۹۵.

مشخصات ظاهری : ۱۰ج.

شابک : ۱۵۰۰۰۰۰ ریال: دوره:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۱۴-۹ ؛ ج.۱:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۴-۰ ؛ ج.۲:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۵-۷ ؛ ج.۳:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۶-۴ ؛ ج.۴:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۷-۱ ؛ ج.۵:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۸-۸ ؛ ج.۶:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۹-۵ ؛ ج.۷:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۱۰-۱ ؛ ج.۸:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۱۱-۸ ؛ ج.۹:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۱۲-۵ ؛ ج.۱۰:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۱۳-۲

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : این کتاب شرحی است بر شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام محقق حلی

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : محقق حلی، جعفربن حسن، ۶۰۲ - ۶۷۶ق . شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام -- نقد و تفسیر

موضوع : فقه جعفری -- قرن ۷ق.

موضوع : *Islamic law, Ja'fari -- ۱۳th century

موضوع : طهارت (فقه)

موضوع : *Taharat (Islamic law)

شناسه افزوده : محقق حلی، جعفربن حسن، ۶۰۲ - ۶۷۶ق . شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام. شرح

رده بندی کنگره : BP۱۸۲/م۳ش۴۰۲۳۷۱۶ ۱۳۹۵

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲

شماره کتابشناسی ملی : ۴۲۲۳۳۶۲

ص: ۱

اشاره

تألیف

آیه اللّه العظمی الحاج السیّد محمّد علی العلوی الگرگانی

الجزء الثانی

بسم الله الرحمن الرحيم

حكم سؤر بعض الحيوانات

اشاره

قال رحمه الله : وسؤر البغال والحمير والفأره والحيّه (۱).

(۱) والعباره تفيد كراهه سؤر البغال والحمير، حيث كانا مكروهى اللحم، من ذكر غير الخيل معهما، بل والجاموس أيضاً، على ما فى «الجواهر» من كراهه لحمه، فيردّ على المصنّف قدس سره أنّه إن أراد بيان ما كان مكروه اللحم، فلِمَ لم يذكرهما ، وإن كان المقصود خصوصهما فقط، فلا يكون بخصوصهما دليل .

فى سؤر البغال و الحمير

اللّهمّ إلّا أن يكون من باب المثال لمكروه اللحم ، فحينئذٍ لابدّ أن يثبت دليل على ثبوت الكراهه لسؤر مطلق مكروه اللحم ، فعليه يمكن أن يكون وجه الحصر على الأهليّه ــ كما عن «المدارك» والميسى والكركى والآملى والهمدانى وغيرهم ــ كون لحم الوحشيّه غير مكروه، كما لا يبعد أن يكون كذلك، فلابدّ من مراجعه ما يدلّ عليه فى مظانّه من البحث ، بل قد ادّعى الاتّفاق على عدم إلحاق الوحشيّه، كما عن الآملى .

وكيف كان، فلابدّ من مراجعه الأدلّه لإثبات كراهه سؤر أهليّتها، لعلّه المتبادر عند الاطلاق، فكان هو المقصود من إطلاق المصنّف، لا إثبات الكراهه حتّى للوحشيّه، كما نسب الشيخ الأعظم قدس سره ذلك إلى المصنّف .

هذا، وقد استدلّ على الكراهه بعدّه أُمور .

تارةً : بكراهه لحمهما، فيكون لعابهما مكروهاً بالتبع، اذا عند شربهما يوجب وقوع لعابهما فى الماء، فيصير مكروهاً .

وفيه: كبرويّاً يعدّ هذا من أوهن الوجوه دليلاً ـ للمنع، أى كون اللعاب والسؤر مكروهين بتبعيّه كراهه اللحم، أوّلاً من جهه عدم معلوميّه وقوع اللعاب فى الماء، وثانياً صيرورته مستهلكاً فيه، فلا يشمله دليل الكراهه، وثالثاً ، كون الدليل أخصّ من المدّعى، لصدق السؤر المدّعى كراهته لما يباشر جسدهما دون الفمّ،

مع عدم شمول الدليل له رابعاً ، فلا يثبت به الكراهه .

واُخرى: بالأخبار الدالّه على ذلك مفهوماً أو منطوقاً، ومثل مضمره سماعه وموثقته: «قال : سألته : هل يشرب سؤر شيء من الدواب ويتوضّأ منه ؟ قال : أمّا الإبل والبقر والغنم فلا بأس»(۱) .

حيث يدلّ بالمفهوم على وجود البأس فى غير الثلاثه من الدوابّ، بلا فرق بين كونها من مأكول اللحم كالمعز، أو غير المأكول إن صدق عليه الدوابّ، فيما لو جعل معناها اللغوى مراداً لا الاصطلاحى، وإلّا لأشكل شموله لغير المأكول من المحرّمات فى أكله لا ما كان مكروهاً .

كما أنّ المراد من البأس فى غير الثلاثه هو الكراهه، بمقتضى الجمع بين هذا وبين ما يدلّ على عدم البأس، إذا كان مأكولاً ، كما فى صحيح عبداللّه بن سنان: «عن أبى عبداللّه عليه السلام قال : لا بأس أن تتوضّأ ممّا شرب منه ما يؤكل لحمه»(۲) .

بناءً على شمول ذلك لما كان مأكولاً بالذات، ولو كان مكروهاً، لا ما يكون كذلك بالمتعارف.

ومثله فى الدلاله خبر عمّار : «وكلّ ما يؤكل لحمه فليتوضّأ منه وليشربه»(۳) .

حيث أنّه يصدق على الثلاثه ـ البغل والحمار والخيل ـ أنّها ممّا يؤكل لحمها لحلّيه أكل لحمها ولو كراهةً .

واحتمال أن يكون المراد من المأكول ما هو المعروف بين الناس من الإبل والغنم والبقر بعيد جدّاً، لأنّه فى مقام بيان الأحكام، فلو كان المقصود هو ما ذُكر، لابدّ من بيان قرينه دالّه عليه، حتّى يخرج عن الإجمال والإبهام ، مع أنّه لو كان

۱- وسائل الشيعه: الباب ۵، الاسئار، الحديث ۳.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۵، الاسئار، الحديث ۱.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۴، الاسئار، الحديث ۴.

المراد هو المتعارف، للزم أن لا يشمل الجاموس، لأنّه قيل ــ كما فى «الجواهر» ــ بكراهه لحمه، مع أنّ شمول الحديثين له واضح، كما لا يخفى.

فيؤيّد ما ذكرنا، فيدخل مثل ما نحن فيه أيضاً فى مضمون الخبرين، يعنى كون الثلاثه ممّا يؤكل لحمهما .

ولكن الإنصاف ــ مع ملاحظه الأخبار الوارده فى بول الثلاثه، من الحكم بالغُسل لما أصابه ــ كونها معدوداً فى غير المأكول لورود خبرٍ عن زراره و هو حديث حسن لمقام إبراهيم بن هاشم وفيه : لا تغسل ثوبك من بول شىء يؤكل لحمه» .(۱)

يفيد بأنّ بول المأكول لا يحتاج إلى الغَسل لو أصاب شيئاً .

فمع ذلك قد حكم بالغَسل عن بولها فى خبر محمّد بن مسلم: «قال : وسألته (أى عن أبى عبداللّه عليه السلام) عن أبوال الدواب والبغال والحمير؟ فقال : اغسله، فإن لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كلّه، فإن شككت فانضحه»(۲) .

نفهم أنّ المراد بالمأكول فى خبر زراره هو المتعارف أى الأنعام الثلاثه، لا ما كان مكروهاً، كما يشهد لذلك ويوضّحه خبر زراره أيضاً، عن أحدهما عليهماالسلام : «فى أبوال الدواب يصيب الثوب، فكرهه. فقلت : أليس لحومها حلالاً ؟ فقال : بلى ، ولكن ليس ممّا جعله اللّه للأكل»(۳).

حيث قد سئل زراره ــ الذى كان فقيهاً ــ ذلك الإشكال فأجابه عليه السلام بكون المراد من مأكول اللحم هو الذى خلقه اللّه للأكل، لا ما يكون حلالاً ولو كراهه .

وبناءً عليه يحمل إطلاقات سائر الأخبار ــ ما لم يدلّ على كون المراد ما هو

۱- وسائل الشيعه: الباب ۹، النجاسات، الحديث ۴.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۹، النجاسات، الحديث ۶.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۹،النجاسات، الحديث ۷.

مأكولاً بالـذات ـ عليه ، فلا يبعـد أن تثبت الكراهه من مفهوم خبرى عبد اللّه بن سـنان وعمّار أيضاً، حيث علّق نفى البأس فيهما على ما يكون مأكولاً أى متعارفاً فى الأكل، والثلاثه المفروضه ليس منه، فيكون مكروهاً .

هذا كلّه فى دلاله الأخبار بالمفهوم .

وأمّـا دلالته بالمنطوق على الكراهه، فيمكن الاسـتدلال بعـد التوضـيح الـذى مرّ ذكره فى المأكول وغيره من مرسل الوشاء، عمّن ذكره عن أبى عبداللّه عليه السلام : «أنّه كان يكره سؤر كلّ شىء لا يؤكل لحمه»(۱) .

فتكون الثلاثه داخله فيه، لأنّها غير مأكول بما ذكرناه .

فحينئذٍ يبقى صـراحه بعض الأخبار، لنفى البأس فى سؤر هذه الثلاثه مث صحيح العبّاس: «قال : سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن فضل الهرّه والشاه والبقره والإبل والحمار والخيل والبغار والوحش والسباع، فلم أترك شيئاً إلّا وقد سألته عنه؟

فقال : لا بأس ، حتّى انتهيت إلى الكلب، فقال : رجس نجس لا تتوضّأ بفضله»(۲) ، الحديث .

فى سؤر الفأره

ومثله فى الدلاله صـحيح معاويه بن شـريح(۳)، فيعـارض تلـك الأخبار السابقه لكنّه منـدفع بإمكان الجمع، بكون المراد من نفى البأس هو نفى الحرمه لا الكراهه، بقرينه ذكر الكلب فيهما، حيثُ يفهم كون ذلك فى قبال سؤر الكلب الـذى كان نجساً وحراماً ، فـإذا ثبتت الكراهه بمـا ذكرناه من الأدلّه، لا تصل النوبه إلى إثباتهابـدليل آخر، مثل الشـهره المتحقّقه، الموجب لثبوت الكراهه بواسطه التسامح فى أدلّه السنن، كما أشار إليه المحقّق الآملى، وإن كان هذا لا يخلو عن تأييد للحكم أيضاً.

۱- وسائل الشيعه: الباب ۵، النجاسات، الحديث ۲.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱، النجاسات، الحديث ۴.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۱، النجاسات، الحديث ۶.

نعم إثبات الكراهه لسؤر الجاموس ــ لو سلّمنا كراهه لحمه ــ مشكل لأنّه يعدّ نوعاً من البقر، فلا يبعد شمول الأدلّه الدالّه على نفى البأس كراهةً عن مثل البقر والغنم لمثل الجاموس أيضاً، وإن كان الاجتناب عن سؤره أيضاً لا يخلو عن حُسن، لأجل ما عرفت من التوهّم والإشكال، واللّه عالم بحقيقه الحال .

فظهر ممّا حقّقناه، عدم خلوّ كلام المصنّف، فى انحصار ذكر سؤر المكروه على البغل والحمير، من دون ذكر الفَرَس ــ عن مسامحه، لعدم وجود وجه فى تركه، ولذلك أضاف الخيل إليهما صاحب «الجواهر» قدس سره .

كما أنّ تعميم الحكم لكلّ دابّه كانت غير مأكول اللحم ــ أى متعارفاً فى الأكل ــ لا يخلو عن وجه، إذا قلنا بوجود مثل هذه الدابه فليتأمّل .

فالأقوى ثبوت الكراهه لسؤر الفرس والبغل والحمار لكراهه لحمها دون الجاموس ولو كان لحمه مكروهاً.

وأمّا حكم سؤر الفأره: فقد ذهب المشهور من الفقهاء إلى الكراهه، خلافاً لظاهر «المقنعه» و«التهذيب» و«النهايه» و«المبسوط»، بل «الفقيه» أيضاً من وجوب غسل ما تلاقيه برطوبه، وإن كان كلامهم فى موضع آخر، خلاف ما ذكر فعليك بالمراجعه، ولا داعى لذكره تفصيلاً .

فالأولى الرجوع إلى ما يقتضيه الأدلّه، وهو الكراهه، كما هو الأقوى بحسب مقتضى الأصل من استصحاب الحاله السابقه من الأحكام قبل صيرورته سؤراً، والبراءه عن احتمال الوجوب فى غَسل ما يلاقيه برطوبه ، من الأخبار على ذلك صحيح الأعرج بناءً على ما رواه الشيخ الطوسى، لا الكلينى حيث ذكر الكلب مع الفأره.

قال : سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن الفأره يقع فى السمن والزيت، ثمّ يخرج منه حيّاً ؟

قال : لا بأس بأكله»(۱) .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۴۵، الأطعمه المحرّمه، الحديث ۲.

حیث یدلّ علی عدم البأس بسؤره بالمعنی الأعمّ، الاصطلاحی الذی یدلّ علی فضل الماء الباقی فی شربها.

ومثله فی الدلاله صحیح علیّ بن جعفر فی حدیث: «وسألته عن فأره وقعت فی حبّ دهن، وأُخرجت قبل أن تموت، أیبیعه من مسلم ؟ قال : نعم ویدهن منه»(۱) .

فإنّ تجویزه للبیع والتدهین، یکون بلحاظ عدم البأس فیه، یعنی لا یجب الاجتناب عمّا لاقاه حیّاً .

وأمّا ثبوت الکراهه، لا یستفاد من الخبرین لو لم نقل بدلاله خبر الأوّل علی عدم الکراهه، ومثلهما خبر هارون بن حمزه(۲).

وأوضح منهما فی الدلاله علی القصود خبر إسحاق بن عمّار.

عن أبی عبداللّه علیه السلام أنّ أبا جعفر علیه السلام کان یقول : لا بأس بسؤر الفأره إذا شربت من الإناء، أن تشرب منه وتتوضّأ منه»(۳) .

لاشتماله للسؤر بالمعنی الأخصّ .

ومثله فی ذلک خبر أبی البختری عن جعفر بن محمّد عن أبیه: «أنّ علیّاً علیه السلام قال : لا بأس بسؤر الفأره أن تشرب منه ویتوضّأ»(۴) .

هذا کلّه فی الأخبار الدالّه علی الجواز ونفی البأس عن سؤره بالأعمّ والأخصّ .

نعم قد یعارض ما ذکرنا عدّه أخبار أُخر، یدلّ علی البأس مثل خبر محمّد بن الحسین بن علی بإسناده عن شعیب بن واقد عن الحسین بن زید عن جعفر بن محمّد عن آبائه علیهم السلام : فی حدیث المناهی: «أنّ النبیّ صلی الله علیه و آله نهی عن أکل سؤر الفأره»(۵).

۱- وسائل الشیعه: الباب ۹، الاسئار، الحدیث ۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۴، الاسئار، الحدیث ۹.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۹، الاسئار، الحدیث ۲.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۹، الاسئار، الحدیث ۸.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۹، الاسئار، الحدیث ۷.

لکنّه مخدوش بضعف سنده من جهه عدم توثیق شعیب بن واقد فی الرجال، وذکره الصدوق فی مشیخه «من لا یحضره الفقیه» فی حدیث المناهی.

بل وهکذا لم یوثّق أحد الحسین بن زید بن علیّ بن الحسین، وإن کان یستفاد حُسنه ومدحه فی الجمله أنّ الصادق علیه السلام ربّاه، وزوّجه بنت الأقط، مع إمکان کون النهی تنزیهیّاً .

ومثله فی المعارضه صحیح علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام : «قال : سألته عن الفأره والکلب إذا أکلا من الخبز أو شمّاه أیؤکل ؟

قال : یطرح ما شمّاه ویؤکل ما بقی»(۱) .

فهذا وإن کان یفید الأمر بطرح ما شمّاه، ففی الأکل یکون بطریق أولی ، إلاّ أنّه مشتمل علی أمرین یوجب وهنه فیما هو المقصود : أوّلاً : من جهه اشتماله لصوره الاستشمام من الحکم بطرحه ، ممّا لم یقل به أحدٌ .

وثانیاً : جعل الفأره مع الکلب الذی یعدّ نجس العین متّحداً فی الحکم ، إلاّ أن یراد من الکلب السباع .

هذا مع إمکان الإشکال فی صدق السؤر علی الخبز الباقی بعد أکلهما، لغلبه اطلاق السؤر علی الماء أو مطلق المایعات، فلا یشمل الجامد ، فمع ذلک کلّه لو أغمضنا عمّا ذکرنا، نقول بلزوم الحمل علی الکراهه بواسطه تلک الأخبار الدالّه علی الجواز، کما لا یخفی .

فإذا عرفت الجواب عن ذلک، تعرف الجواب عن خبر موثّق عمّار، عن أبی عبداللّه علیه السلام : «أنّه سُئل عن الکلب والفأره أکلا عن الخبز وشبهه؟

قال : یطرح منه ویؤکل الباقی»(۲) .

فی سؤر الحیّه

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۶، النجاسات، الحدیث ۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۶، النجاسات، الحدیث ۳.

وأمّا الأمر بالغسل لما يلاقيه الفأره فی صحیح علیّ بن جعفر، عن أخیه موسی بن جعفر.

«قـال : سألته عن الفأره الرطبه قـد وقعت فی الماء، فتمشـی علی الثیاب ، أیصـلّی فیها ؟ قال : اغسل ما رأیت من أثرها وما لم تره انضحه بالماء»(۱) .

ولعلّه هو المدرک لمن عرفت کلامهم فی صدر المسأله ، فلابدّ أن یحمل الأمر علی الاستحباب، لأنّه مضافاً إلی اشتماله بالنضح فی صوره عـدم معلومیّه أثره، _ حیث أنّه معلومٌ لا ـ یوجب طهـارته بعـد علمه بوقوعه، لو کـان الغَسـل واجبـاً، خصوصـاً مع کون المورد من أطراف الشـبهه المحصوره _ مخالفٌ لفتوی الأصحاب، فیکون معرضاً عنه کما لا یخفی ، فصحّه الخبر موجب لزیاده سقوطه عن الاعتبـار، لمـا ذکرنـا بـأنّ اعراض الأصـحاب فی الفتوی عن الخبر المعتبر الـذی کان موجوداً عنـدهم یوهنه ویوجب اطمئنان للفقیه علی إعراضـهم، مع إمکان کون المراد من «الفأره الرطبه قـد وقعت فی الماء» هو الرطبه النجسه، فصار الماء القلیل نجساً، فأوجب نجاسه الثوب، فحکم بغسله.

لکنّه لا یخلو عن بُعد، وإن کان الحمل علیه أولی من الطرح رأساً، کما لایخفی .

وأمّـا حکم سؤر الحیّه : والظـاهر عـدم الخلاـف فی عـدم المنع عن سؤره، کمـا فی «الجواهر» ، فحینئـذٍ یکون الأقوال فی سؤرها ثلاثه : قول بالکراهه کما علیه المشهور . وقول بأفضلیه ترک الاستعمال، فیستفاد منه الاستحباب .

وقول بعدم الکراهه وعدم الأفضلیّه فی الترک، کما علیه «المدارک» صراحه ، وعن «المعتبر» و«المنتهی» ظهوراً .

والأقوی فی بادئ النظر هو الأوّل، بمقتضـی الجمع بین صـحیح علیّ بن جعفر عن أخیه موسـی بن جعفر علیه السلام : «سألته عن الغظایه والحیّه والوزغ، یقع فی الماء

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۳، النجاسات، الحدیث ۲.

فلا یموت أیتوضّأ منه للصلاه ؟ فقال : لا بأس به»(۱) .

من الحکم بعدم البأس .

وبین خبر أبی بصیر: «قال : سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن حیّه دخلت حبّاً فیه ماء وخرجت منه. قال : إذا وجد ماء غیره فلیهرقه»(۲) .

من الأمر بالإهراق لدی وجود ماء آخر، مع فرض حیاه الحیّه .

ولکنّ الإنصاف إثبات الکراهه فیها فی غایه الإشکال، لأنّه:

أوّلاً : کان الأمر بالإهراق مقیّداً بعدم وجود ماء آخر، فلا یشمل ما لو لم یکن کذلک .

مع أنّه لو کان منهیّاً عنه واقعاً، فلا فرق بین وجود ماء آخر أم لا ، إلاّ إذا کان فی مورد یجب الاستفاده منه للوضوء وغیره، فهو أمر آخر خارج عن الفرض .

وثانیاً : شمول عموم الأخبار الدالّه علی نفی البأس لما لا نفس سائله له، مثل موثّق عمّار.

عن أبی عبداللّه علیه السلام قال : سُئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنمله وما أشبه ذلک، یموت فی البئر والزیت وشبهه؟ قال : کلّ ما لیس له دم فلا بأس به»(۳).

لما نحن فیه ، وإن أمکن أن یکون المراد من نفی البأس، عدم النجاسه کما هو المقصود من عدم الإفساد للماء الموجود، فی خبر حفص بن غیاث، عن جعفر بن محمّد علیه السلام : «لا یفسد الماء إلاّ ما کانت له نفس سائله»(۴) .

کما قد یؤیّده فرض صوره الموت لها ، إلاّ أنّ ذلک لا یوجب رفع الإطلاق لنفی البأس، حتّی یشمل عدم الکراهه .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۳، النجاسات، الحدیث ۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۹، الاسئار، الحدیث ۳.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۰، النجاسات، الحدیث ۱.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۱۰، النجاسات، الحدیث ۲.

وما مات فيه الوزغ والعقرب، وينجُسُ الماء بموت الحيوان ذى النفس السائله دون ما لا نفس فيه (١).

وثالثاً : إمكان أن يكون الأمر بالإهراق إرشاديّاً، من جهه احتمال وجود السمّ فيالماء .

فمع وجود هـذه الأُمور يكون الجزم بثبوت الكراهه مشكل، والتمسّك فى ذلك بالأخبار الوارده فيما لا يؤكل لحمه كما فى «الجواهر» ، لا يخلو من مسامحه، لانصرافها إلى ما يكون من شأنه مأكولاً بلحمه لولا النهى، لا ما يكون له لحماً أصلاً، فما ذهب إليه «المدارك» لا يخلو عن قوّه، إلاّ أن يثبت الكراهه بالشهره، منضمّاً إلى دليل التسامح، فله فى الجمله وجه.

فلا فرق فيما ذكرنا بين كون الحيّه حيّاً _ كما هو المفروض فى خبر أبى بصير، لفرض الخروج عن الماء، وصراحهً فى خبر على بن جعفر _ أو ميّته لدلاله نفى البأس فى أخبار العامّه، لما لا نفس سائله له عليه مع الموت أيضاً كما لايخفى.

وإن كانت الكراهه لو ثبتت فى الحىّ، ففى صوره الموت تكون ثبوتها بطريق أولى وأقرب إلى القبول ، فتأمّل .

والأقوى ثبوت الكراهه فى سؤر الفأره الحيّه، وفى ثبوتها فى سؤر الحيّه فى غايه الإشكال.

(١) وأمّا حكم ما وقع فيه الوزغ والعقرب ، ففى «المقنعه» و«النهايه» بل وعن الصدوق منع استعماله ووجوب إهراقه، سواء كان حيّاً _ كما هو ظاهر الصدوق _ أو ميّتاً _ كما عن الآخرين على احتمال _ خلافاً للمشهور من الحكم بالكراهه مطلقاً، خلافاً للمصنّف من التقييد بصوره الموت .

والدليل على الكراهه، وجود الأصل بأقسامه على عدم المنع، من الاستصحاب والبراءه فى نفس الماء وفيما يلاقيه .

والأخبـار الوارده فی ذلک مثل ما فی صـحیح علی بن جعفر المتقـدّم(۱) حیث کـان مشـتملاً علی نفی البأس للوزغ أیضاً ، وفی العقرب تمسّـکاً بخبر علیّ بن جعفر فی «قرب الاسناد» عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام : «قال : سألته عن العقرب والخنفساء وأشباههنّ، یموت العقرب فی الجرّه أو الدّن، یتوضّأ منه للصلاه ؟ قال : لا بأس به»(۲) .

فی ماءٍ مات فیه الوزغ و العقرب

الشامله علی نفی البأس فی العقرب بذلک، حیث یقتضـی الجمع بینهما وبین ما یدلّ بالمنع فیه، مثل خبر هارون بن حمزه الغنوی فی خصوص الوزغ دون العقرب .

«عن أبی عبـداللّه علیه السـلام : قـال : سـألته عن الفـأره والعقرب وأشـباه ذلـک یقع فی الماء، فیخرج حیّاً، هل یشـرب من ذلک الماء، ویتوضّأ به (منه) ؟ قال : یسکب منه ثلاث مرّات، وقلیله وکثیره بمنزله واحده ثمّ یشرب منه (ویتوضّأ منه) غیر الوزغ، فإنّه لا ینتفع بما یقع فیه»(۳) .

هو الحمل علی الکراهه .

بل قد عرفت إمکان التمسّک بالأخبار الدالّه علی نفی البأس للحیوان الذی لیس له نفس سائله، مثل خبر ابن مسکان.

«قال : قال أبو عبـداللّه علیه السـلام : کلّ شـیء یسـقط فی البئر، لیس له دمٌ مثل العقارب والخنافس وأشـباه ذلک فلا بأس»(۴) ، وغیر ذلـک ممّـا یشابهه، علی احتمال أن یکون المراد من نفی البأس هو المطلق لا خصوص عـدم النجاسه، وإلاّ لا یکون مربوطاً بما نحن بصدده .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۳، النجاسات، الحدیث ۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۹، الاسئار، الحدیث ۱.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۰، الاسئار، الحدیث ۵.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۱۰، الاسئار، الحدیث ۳.

بل قد يستشعر المنع على احتمال فى الوزغ فقط من خبر عمّار: «قال : سُئل الصادق عليه السلام عن العظايه تقع فى اللبن؟ قال : يحرم ، وقال : إنّ فيها السمّ»(۱) .

بناءً على كون العظّايه نوعاً من الوزغ، لكن فى «مجمع البحرين» أنّه أكبر من الوزغ، فيكون خارجاً عن محلّ النزاع أوّلاً .

وعدم وجود سمّ فى الوزغ، فيكون المراد غيره، لعلّه كان عباره عن الرُطيل، الذى فيه السَّم، فيكون الحكم بالحرمه بالنظر إلى سمّه فلا كلام فيه.

فليس لنا فى الوزغ دليلاً على المنع ، إلاّ خبر هارون بن حمزه فضلاً عن صراحه نفى البأس فى العظايه أيضاً فى صحيح علىّ بن جعفر.

عن أخيه عليه السلام فى حديث قال : «سألته عن العظايه والحيّه والوزغ يقع فى دهن، وأُخرجت قبل أن تموت فى الماء فلا يموت، أيتوضّأ منه للصلاه ؟ قال : لا بأس به»(۲) .

وثانياً : أنّ تقابلها مع الوزغ قرينه أُخرى على كونها غيره كمالا يخفى .

فدليل إثبات الكراهه منحصر فى خبر هارون، وكان فى سنده يزيد بن إسحاق حيث لم يوثّقه إلاّ العلاّمه فإنّه وثّق طريق الصدوق إلى هارون بن حمزه، وكان يزيد فى سنده .

مضافاً إلى أن قوله «لا ينتفع» بالجمله الخبريّه ومادّه النفع، يوجب ظهور كون المنع بلحاظ أمر إرشادىّ، لا أن يكون النهى تنزيهيّاً .

وكيف كان، فإثبات الكراهه بذلك فى الوزغ، مع كثره أخبار الجواز مشكلٌ،إلاّ أن يتمسّك بالشهره معتضداً بالتسامح فى أدلّه السنن، فحينئذٍ له وجه، بلا فرق بين موته وحياته، إذ ليس فى الأخبار ما يوجب اختصاص كراهته بالموت ، إلاّ أن يحمل خبر هارون فى الوزغ على صوره الموت، والأخبار المجوّزه فيه على

۱- وسائل الشيعه: الباب ۴۵، الأطعمه المحرمه، الحديث ۲.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۹، الاسئار، الحديث ۱.

صوره الحیاه، کما یشعر بذلک خبر علیّ بن جعفر، جمعاً بینهما وحذراً عن طرد العمل بخبر هارون، فلازم ذلک صحّه قول المصنّف من الاختصاص .

لکنّه لا یخلو عن وهن، لاشتمال خبر هارون علی ما یدلّ کون الوزغ المستثنی منه حیّاً أیضاً، لقوله فی صدره «فیخرج حیّاً»، فهو یرجع إلی کلّ ما هو المذکور فی اللفظ واشباهه، فخرج من ذلک الوزغ، مع کونه حیّاً أیضاً کما لا یخفی.

فالحقّ مع المشهور إن قلنا بالکراهه، أی بلا فرق فیها بین کونه حیّاً، أو میّتاً هذا کلّه فی الوزغ .

ومنه یظهر الحکم فی العقرب أیضاً، لما قد عرفت من وجود أخبار الجواز بالخصوص أو بالعموم، من نفی البأس لما لا نفس سائله له، علی احتمال کما عرفت، فیعارضها ما یدلّ علی خلافه، مثل موثّق أبی بصیر عن أبی جعفر علیه السلام : «قال : سألته عن الخنفساء تقع فی الماء أیتوضّأ به ؟ قال : نعم ، لا بأس به ، قلت : فالعقرب ؟ قال : ارقه»(۱) .

وموثّق سماعه «قال : سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن جرّه وجد فیه خنفساء قد مات ؟ قال : القه وتوضّأ منه، وإن کان عقرباً فأرِق الماء وتوضّأ من ماء غیره»(۲).

حیث اشتملا علی الأمر بالإراقه، فهو وإن أوجب الحکم بالاستحباب جمعاً بینهما وبین تلک الأخبار، إلاّ أنّه یکون بمعنی الکراهه ، إمّا من جهه أنّ ترک المستحبّ مکروه، أو أنّ الأمر بالإراقه نهیاً عن ترکه، فلازمه الکراهه فی عدم الاجتناب .

فإن سلّمنا ثبوت الکراهه فیه _ کما هو الأقرب بالقبول من الوزغ، من حیث الأدلّه ، بل ومساعده الاعتبار فیه لإمکان احتمال مسمومیّه الماء منه دون الوزغ _ کانت الکراهه ثابته مطلقاً، حیّاً أو میّتاً، لأنّه وإن کان خبر سماعه مشتمل علی قرینه

۱- وسائل الشیعه: الباب ۹، الاسئار، الحدیث ۵.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۹، الاسئار، الحدیث ۶.

وما لا يدرک بالطرف من الدم لا ينجّس الماء، وقيل ينجّسه، وهو الأحوط (۱).

دالّه على الموت، من حيث فرض الموت فى الخنفساء، الظاهر كونه مفروضاً فى العقرب أيضاً لوحده السياق ، إلاّ أنّ خبر أبى بصير له إطلاق، يشمل صوره الحياه أيضاً، فاختصاص المصنّف بخصوص الميته فيه لا يخلو عن مناقشه .

فالأقوى ثبوت الكراهه فى سؤر الوزغ والعقرب حيّاً، كان أو ميّتاً، إلاّ أنّ ثبوت الكراهه فى الوزغ لا يخلو عن إشكال فى الجمله.

وأمّا حكم نجاسه الماء بالحيوان ذى النفس السائله، إذا مات دون غيره، فهو أمر قطعى بين أصحابنا ، كما أنّ عدم نجاسته بما لا نفس له مورد إجماع أيضاً، بلا فرق بين الماء وغيره من المائعات. وما ورد فى بعض الأخبار من ظهوره فى نجاسته بما لا نفس سائله له، لابدّ من تأويله. فتحقيق الكلام موكول إلى محلّه، وهو باب النجاسات، فيذكر إن شاء اللّه تعالى فى موضعه .

(۱) وقد سبق منّا بحثه فى الماء القليل مفصّلاً، ذكرنا قول الشيخ فى «الاستبصار» و«المبسوط» وأنّه، تعدّى فى الثانى إلى كلّ نجس، وحكى الموافقه عن ابن حمزه خلافاً للمشهور من الحكم بالنجاسه، كما يدلّ عليه الأدلّه، وحَمَل ما يدلّ على الخلاف على ما يصحّ الجمع، مع الأخبار الكثيره الدالّه على النجاسه عموماً وخصوصاً، فالأولى ارجاع تفصيله إلى محلّه، إذ التكرار موجب للملال، وضياع الوقت، خصوصاً مع قلّتها، وكثره الآفات المانعه عن متابعه البحث فى الأحكام والآيات.

فى ماءٍ لاقى ما لا يدرک بالطرف من الدم

وهكذا تمّ البحث فى الركن الأوّل من مبحث الطهاره من كتاب «الشرائع» ونرجو من اللّه التوفيق للورود فى الركن الثانى وحسن الإختتام إن شاء اللّه تعالى .

اللّهمَّ وفّقنا بالفقه، وانفعنا بالعلم، وزيّنا بالحلم، وجمّلنا بالعافيه، وكرّمنا بالتقوى، بجاه محمّد وآله الأطهار .

الركن الثانى فى الطهاره المائيّه

اشاره

وهى: وضوءٌ وغسل، وفى الوضوء فصول :

الأوّل : فى الأحداث الموجبه للوضوء، وهى ستّه : خروج البول، والغائط، والريح من الموضع المعتاد (۱).

(۱) ولا يخفى عليك أنّ لنا هاهنا مطلبين :

فى معنى الحدث لغةً و عرفاً

أحدهما : فى معنى الحدث، وكونه فى قبال الطهاره على نحو تقابل العدم والملكه، أو التضاد .

ومن الواضح كون معناه عرفاً ولغةً هو الفعل، وقد يقال بالاشتراك اللفظى على الاُمور الموجبه للطهاره، وعلى الأثر الحاصل منها ، فحينئذٍ قد يكون الحدث مصدراً، بناءً على معنى الفعل، وآخر اسم مصدر لو أطلق على الأثر الحاصل منها .

ولا يبعد أن يكون وجه إطلاقه، على ما صدر من الإنسان، من البول والغائط والنوم ، هو تحقّق هذا الفعل من بدن الإنسان، فصار معنى حَدَثَ الإنسان، أى صدر منه فعل لكن لا يراد منه مطلق الفعل ، بل أراد منه الفعل الخاصّ الذى اعتبر الشارع وجوده فى باب الوضوء والغسل ، فعلى هذا المعنى يكون الحدث حينئذٍ أمراً وجوديّاً، لأنّ ما صدر لا يكون إلّا بالوجود، وهذا المعنى يطابق مع الارتكاز العرفى، فيكون إطلاق الحدث على نفس البول والغائط غير بعيد عن المسامحه، إذ البول بنفسه ليس بحدث، بل إخراج البول عن نفسه حدث وفعل، وهكذا فى غيره من الأحداث .

كما أنّه كذلك يكون الحدث أمراً وجوديّاً، لو اُريد منه هو الأثر الحاصل من البول وغيره، فيكون إطلاق الحدث على الاُمور من باب تسميه الشيء باسم مسبّبه.

هذا بحسب ما يقتضيه معنى لفظ «الحدث» لغةً وعرفاً، على كلا الاحتمالين .

وأمّا احتمال الحدث أمراً عدميّاً، ممّا لا يساعده العرف واللغه ، بل قد يؤيّد كونه أمراً وجوديّاً إطلاق الفقهاء لتلك الاُمور بأنّها ناقضه للطهاره .

فحينئذٍ ننقل الكلام فى الطهاره التى كانت فى قباله، هل هى أمر وجودى _ كما عليه صاحب «الجواهر» قدس سره _ أو أمر عدمى _ كما احتمله الشيخ الأنصارى قدس سره ، وجعل الطهاره عن الحدث، كالطهاره من الخبث وكالموت والتذكيه، بكونها أموراً عدميّه.

واستدلّ لذلك بأمور لا يهمّنا إيرادها والجواب عنها .

ولكن الإنصاف كما قد حقّقنا ذلك فى أوّل مبحث الطهاره، كون التقابل بين الطهاره والحدث تقابل العدم والملكه، يعنى تعدّ الطهاره أمراً وجوديّاً بالنظر إلى ملاحظه الأخبار الوارده فى باب التسميه فى الوضوء، وتكرار الوضوء، وأن الوضوء على الوضوء نورٌ على نور، كما فى روايه(۱) أو قول الصادق عليه السلام : «إذا سمّيت فى الوضوء طهّر جسدك كلّه، وإذا لمن يسمّ لم يطهر من جسدك إلّا ما مرّ عليه الماء»(۲) .

وإن عدلنا عنه فى ذيل ذلك البحث، واحتملنا كون الحدث أيضاً أمراً وجوديّاً كالطهاره، فيكون التقابل تقابل التضادّ .

ولكن الآن نقول مع ملاحظه ما ذكرناه فى معنى الحدث، من كونه أمراً وجوديّاً بلحاظ إطلاق العرف واللغه، منضمّاً بما ذكرناه هناك من استفاده ذلك من خبر ابن سنان الوارد فى «علل الشرائع» عن الرضا عليه السلام ، فى الجواب عن علّه غُسل الجنابه: «قال : علّه غسل الجنابه للنظافه وتطهير الإنسان نفسه فيما أصابه

۱- وسائل الشيعه: الباب ۸ ، أبواب الوضوء، الحديث ۸.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲۶، أبواب الوضوء، الحديث ۵.

من أذاه وتطهير سائر جسده»(۱) ، الحديث .

ما يطلق عليه الحدث فى لسان الفقهاء

فإنّه وإن كان يتحدّث عن الحدث الأكبر، ويمكن القول بافتراقه عن الحدث الأصغر فى ذلك ، إلاّ أنّه خلاف المرتكز العرفى، حيث لا ـ يفرّقون بينهما من جهه الحدثيّه، وهذا ما يقوّى عندنا كون التقابل بينهما هو تقابل التضاد ، وإن أوجب ذلك الافتراق بين الطهاره الخبثيّه والحدثيّه فى كون التقابل فى الأوّل تقابل العدم والملكه، وفى الثانى هو التضادّ، ونلتزم به ولا غرو فيه، كما لا يخفى .

فينتج حينئذٍ أنّ المخلوق ساعهً، كآدم أبى البشر على نبيّنا وآله وعليه السلام، لابدّ له من تحصيل الطهاره لشرطيّتها فيه، ولاحتمال حصول حدث يعدّ مانعاً منه فيجوز حينئذٍ ان يصدق فى حقّه أن يقال : إنّه غير محدث وغير متطهّر فصار الحقّ حينئذٍ مع صاحب «الجواهر» ومن تبعه ، خلافاً للشيخ الأعظم، حيث جعل التقابل بالعدم والملكه، مع كون الطهاره أمراً عدميّاً، وخلافاً للمحقّق الهمدانى حيث اختار ذلك التقابل، إلاّ أنّه جعل الحدث أمراً عدميّاً والطهاره أمراً وجوديّاً، فاختيارهما لا يخلو عن مناقشه .

ثانيهما : فى بيان ما يطلق على «الحدث» فى لسان الفقهاء:

تارهً: بالسبب، كما فى «القواعد» و«الذكرى» و«البيان» .

وأُخرى: بالناقض، كما عن السيّد المرتضى فى «جُمل العلم» والشيخ فى «مبسوطه» و«نهايته»، وجماعه من المتقدِّمين .

وثالثه: بالموجب، كما عن المحقّق فى كتبه، والعلاّمه فى «التذكره» و«المنتهى» .

ورابعه: كلّها مترادفه، كما فى «المدارك»، وظاهر «كاشف اللثام» وصاحب «الجواهر» .

قيل : أنّ القول بالسبب أولى من الآخرين، لكونه أعمّ منهما، إذ قد يكون

۱- علل الشرايع: ص ۲۶۶ باب ۱۹۵.

خروج البول سبباً للوضوء، وليس بموجبٍ لعدم كونه فی وقت الصلاه، أو كان لكنّه قد أتى بصلاته الواجبه.

كما أنّه يمكن أن لا يكون ناقضاً، لعدم كونه قبل خروج البول متطهّراً .

لكنّه يندفع بأنّ ما ذكره صحيح، لو أُريد من الموجب هو المعنى الشرعی المشتقّ من الواجب ، وأمّا لو كان المراد منه، معناه اللغوی، وهو الثبوت، فلا يكون حينئذٍ معنى الموجب إلّا بمعنى المقتضی والسبب، هذا أوّلاً .

وثانياً : إنّ الأعمّيه ثابته لو أُريد من الموجب ولو اصطلاحاً، موجباً فعليّاً ، فحينئذٍ لا يصدق ذلك، لما ذكره من المثالين .

وأمّا لو أُريد منه الشأنيه فقط، أو الأعمّ منها، بحيث يشمل الفعليّه والشأنيّه، فلا إشكال فی كون الحدث فيهما أيضاً موجباً شأناً، بمعنى أنّه لو كان فی الوقت، ولم يكن قد أتى بالتكليف، لكان موجباً فما ذكره غير تامٍ .

كما أنّه قيل أيضاً بكون التعبير بالموجب وأولى من التعبير بالناقص، لإمكان أن لا يكون حال الحدث مقصراً، كما فی الحدث بعد الحدث مع أنّه أيضاً كان موجباً إذا وقع فی وقت الصلاه غير المأتی بها .

هذا، ويمكن الخدشه فيه أيضاً بما قد عرفت، بأنّه وإن صحّ اراده الفعلی من الناقض، لكن لو أُريد منه الأعمّ منه حتّى يشمل الشأنی، فيكون مثال المفروض ناقضاً تقديراً وشأناً كما لا يخفى .

كما أنّ القول بأنّ الموجب يكون مترادفاً للسبب والمقتضی، كما فی «الجواهر»، لكونه بمعنى الثبوت اللغوی لا ـ الوجوب الاصطلاحی، حتّى لا يشمل صورتی الاستحباب وغيره ، لا يوجب رفع الإشكال أيضاً، لأنّ إطلاق الموجب على الحدث يكون مجازاً لأنّ الموجب حقيقه ، أمّا يكون هو الشارع، أو ما يكون مشروطاً بالوضوء، كالصلاه والطواف وأمثالهما.

كما أنّ هذا الإشكال يجری على القول بالسبب، كما لايخفى .

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الأوّل فى التعبير هو الناقض، وكون المراد من النقض هو الأعمّ من الفعلى، فيدخل فيه ولو كان الحدث بعد الحدث، أو كان طهارته غير شرعيّه، كما فى الصبى والمجنون إذا تطهّرا حال صبابته وجنونه، وقلنا بعدم شرعيّه طهارتهما، فحينئذٍ يكون الحدث الصادر منهما ناقضاً فعليّاً بالنسبه إلى طهارتهما، أو تقديريّاً إذا لوحظ مع فرض صحّتهما، كما لايخفى .

بل مع ملاحظه لسان كثير من الأخبار من تعبير النقض بالنسبه إلى الحدث كما فى خبر معاويه بن عمّار: عن الصادق عليه السلام فى حديث «فلا ينقض الوضوء إلاّ ريح تسمعها أو تجد ريحها»(١): قال : «سألته عمّا ينقض الوضوء؟ قال : الحدث تسمع صوته أو تجد ريحه»(٢) .

وحديث سعد: فى حديث عن أبى عبداللّه عليه السلام : «قال : اذنان وعينان، تنام العينان ولا تنام الاُذنان، وذلك لا ينقض الوضوء، فإذا نامت العينان والاُذنان انتقض الوضوء»(٣) .

كان ذلك التعبير أولى وأحسن من غيره، فالحقّ فى جانب السيّد والشيخ وجماعه من المتقدِّمين، ولا يلزم فى الإطلاق مجازاً .

وحيث لا ثمره مهمّه فى ذلك فيكفينا هذا المقدار من البحث، فالأولى صرف الكلام إلى موضوع الحدث .

فنقول: الحدث ينقسم إلى ستّه أقسام وهى: البول، والغائط، والريح من الموضع المعتاد... وما سيأتى ذكره إن شاء اللّه .

والإشكال فى الانحصار فيها، مع كون الموجب للوضوء أزيد منها _ كالذى

١- وسائل الشيعه: الباب ١، نواقض الوضوء، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١، نواقض الوضوء، الحديث ۴.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١، نواقض الوضوء، الحديث ٨.

یوجب الغسل والوضوء مثل الحدث الكبير غير الاستحاضه القليله المذكوره قسماً من الستّه ، وكان تيقّن الحدث وشكّ فى الطهاره، حيث يجب عليه الوضوء، وكالذى تيقّن بوجودهما وشكّ فى السابق منهما، إن قلنا بوجوب الوضوء حينئذٍ، وكالذى وجد الماء فى أثناء الوقت وكان قد تيمّم للصلاه حيث إنّ وجدان الماء يوجب الوضوء ونظائرها ـ ، مدفوع عن مثل الأوّل، بأنّ المقصود هنا هو ما يوجبه بالخصوص، لا منضمّاً مع الغُسل فكأنّهم قصدوا بيان حكم المتمكن من الصلاه مع الوضوء لا غيره.

أمّا ما يرافق الوضوء من تحصيل الغُسل، كما فى حالات الحيض والنفاس والاستحاضه غير القليله ـ إن لم نقل بكفايه الأغسال المستحبّه عن الوضوء ـ أو ما يكون الغُسل كافياً عن الوضوء كغسل الجنابه ـ إجماعاً ـ وسائر الأغسال المندوبه ـ على قول من كفايتهما عنه فنقول : أمّا عن الثلاثه الاُخر غير الأوّل، فالمرجع فى جميعها فى الحقيقه إلى كون الحدث هو الموجب للوضوء، مع اختلاف فى طريق إثباته إذ قد يكون بالاستصحاب ـ كالثانى ـ وبالاحتياط والعلم الإجمالى ـ كما فى الثالث ـ أو بالأدلّه ـ كما فى الرابع ـ فليس وجه الوجوب فيها مختلفاً عمّا هو مذكور فى الستّه، كما لا يخفى .

إذا عرفت ذلك فنقول : أمّا كون خروج البول والغائط موجباً له، فهو ممّا قام عليه الإجماع نقلاً وتحصيلاً، بل قيل إنّه ممّا لا خلاف فيه بين المسلمين ، بل الأخبار دلّت عليه متواتره أو قريبه منها، فقبل أن نذكر بعض الأخبار، لابأس بالإشاره إلى أنّ المقصود من البول هاهنا هو الأعمّ من كونه بولاً موضوعاً أو حكماً ـ كالبلل المشتبه الخارج عن الإنسان قبل الاستبراء ـ كما أنّ تشخيص الموضوع فى البول والغائط يعدّ أمراً عرفيّاً، ففى موارد الشكّ فى كون الخارج بولاً أم لا، يحكم بالعدم فى غير ما يكون محكوماً به، كما عرفت فى الفرض السابق، عند الشكّ فى أصل الخروج، حيث يحكم بعدمه، فتكون النتيجه هى أنّه

لو كان متوضّياً فيعدّ باقياً على حاله، وإنْ كان محدثاً فيكون محدثاً بالحدث الأوّل فلا يتحقّق به الاستبراء عن المنى مثلًا، إن كان المقصود ترتيب آثار ذلك على مثله ، ولا يكون هو حـدثاً بعد حدث ، كما أنّه أيضاً كذلك لو شكّ فى كون الخارج هل يعدّ من قسم النقض ـ كالبول ـ أو غير ناقض ـ كالمذى ـ فإنّه حينئذٍ يحكم بعدم كونه ناقضاً .

كمـا لاـ فرق فى الوجوه المـذكوره، بين وقوعهـا فى الأثنـاء أو بعـد تمام الوضوء، كما هو الحال فى الغائط أيضاً عنـد الشكّ فى الخروج وعـدمه، والشـكّ فى كون الخـارج هو نـاقضٌ أو غير نـاقض، إلّا ما يسـتظهر من لسان الأخبار أو فهم العرف أنّه بول أو غائط، أو كان متلوّثاً بهما بالرطوبه، إن قلنا بتنجّسه بذلك فى الباطن وخروجه رطباً، وهذا ما نتعرّض له لاحقاً إن شاء اللّه تعالى .

فلا بأس حينئذٍ باستعراض الأخبار فى أصل المسأله تبرّكاً وتيمّناً واستدلالاً، ومن اللّه التوفيق والاستعانه .

الأحداث الموجبه للوضوء / البول و الغائط

فممّا يدلّ على ناقضيه البول والغائط ما رواه زراره فى الصـحيح، عن الصادق عليه السلام : «قال : لا يوجب الوضوء إلّا من غائطٍ أو بولٍ أو ضرطهٍ تسمع صوتها أو فسوهٍ تجد ريحها»(۱) .

وما رواه زراره أيضاً فى الصحيح عن أحدهما عليهماالسلام : «قال : لا ينقض الوضوء إلّا ما خرج من طرفيك أو النوم»(۲) .

حيث يشـمل باطلاـقه البول والغـائـط وغيرهمـا، فبخروج بعض مـا يـأتى من المـذى والوذى، أو خروج بعض مـا لاـ يكون غائطاً، بواسطه بعض الأخبار، يكون الدليل منحصراً فى البول والغائط .

وخبره المعتبر الثالث

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱، نواقض الوضوء، الحديث ۲.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲، نواقض الوضوء، الحديث ۱.

قال : «قلت لأبی جعفر وأبی عبداللّه علیهماالسـلام : ما ینقض الوضوء ؟ فقالا : ما یخرج من طرفیک الأسفلین، من الذکر والدبر، من الغائط والبول»(۱) ، الحدیث .

وخبر أدیم بن الحرّ: «أنّه سمع أبا عبداللّه علیه السلام یقول : لیس تنقض الوضوء إلاّ ما خرج من طرفیک الأسفلین»(۲) .

وخبر سـالم أبی الفضل عن الصادق علیه السـلام : «قال : لیس ینقض الوضوء إلاّ ما خرج من طرفیک الأسـفلین اللـذین أنعم اللّه علیک بهما»(۳) .

وخبر أبی بصیر عن الصادق علیه السلام فی حدیث : «إنّما الوضوء من طرفیک اللذین أنعم اللّه بهما علیک»(۴) .

وخـبر آدم بن زکریـا: «قـال : سـألت الرضـا علیه السـلام عن النـاصور، أینقض الوضوء ؟ قـال : إنّمـا ینقض الوضوء ثلاـث البول والغائط والریح»(۵) .

وخبر فضل بن شاذان، عن الرضا علیه السلام : «قال : إنّما وجب الوضوء بما خرج من الطرفین خاصّه»(۶) الحدیث .

وخبره الآـخر: «قال : سـأل المـأمون الرضا علیه السـلام عن محض الإسـلام ، فکتب إلیه فی کتاب طویل : ولا ینقض الوضوء إلاّ غائط أو بول أو ریح أو نوم أو جنابه»(۷) .

وغیر ذلـک من الأخبـار الـدالّه علی ذلـک، شبیهـاً بهـذه التعابیر أو غیرها ، فبالمراجعه إلی کتب الروایات تعرف وتعلم صـحّه ما ذکرناه، فالأولی حینئذٍ

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۲.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۳.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۴.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۵.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۶.

۶- وسائل الشیعه: الباب ۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۷.

۷- وسائل الشیعه: الباب ۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۸.

استعراض سائر الاُمور المرتبطه بهذه المباحث .

فنقول : إذا عرفت الأخبار الدالّه على ناقضيّتها، فلا بأس بالإشاره إلى ما يوجب الشكّ فی كونه منها : فأمّا البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء عن البول، محكوم وسيأتی بالبوليّه، بحثه فی محلّه من الفروض المتصوّره فيه.

وأمّا خروج أشياء صحيحه من مخرج الغائط مثل بذر البطّيخ أو حبّ القَرْع أی اليقطين والخيار وغيرها: تارهً: يكون يابساً وغير متلوثٍ بالغائط فلا إشكال فی أنّ خروجها كذلك، غير ضائر بالطهاره، ولا يحكم بنجاسته، لكن فرضه مشكل جدّاً .

واُخرى: يكون مرطوباً، فهو أيضاً تارهً كان معه جزءاً من الغائط أو العذره، فلا إشكال فی كونه ناقضاً ونجساً، لأنّه _ مضافاً إلى شمول أدلّه العامّه بكون البول والغائط من النواقض للمورد _ قد ورد دليل خاص فی المورد موثّق عمّار بن موسى: عن أبی عبداللّه عليه السلام «قال : سئل عن الرجل يكون فی صلاته فيخرج منه حبّ القرع، كيف يصنع ؟ قال : إن كان خرج نظيفاً من العذره فليس عليه شیء، ولم ينتقض وضوئه، وإن خرج متلطّخاً بالعذره، فعليه أن يعيد الوضوء، وإن كان فی صلاته قطع الصلاه وأعاد الوضوء والصلاه»(۱) .

حيث إنّه مشتمل على جهتين من الحكم: من صوره عدم التلطّخ، الموجب أن لا يكون عليه شیء، حتّى يشمل مثل النجاسه أيضاً، ولا يوجب نقض الوضوء.

كما يدلّ عليه أيضاً صراحه خبر حسن فضيل.

عن أبی عبداللّه عليه السلام : «فی الرجل يخرج منه مثل حَبّ القرع؟ قال : ليس عليه وضوء»(۲) .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۵، نواقض الوضوء، الحديث ۵.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۵، نواقض الوضوء، الحديث ۱.

وخبر عبداللّه بن يزيد: عن أبى عبداللّه عليه السلام ، قال : «ليس فى حبّ القرع والديدان الصغار وضوء، إنّما هو بمنزله القمّل»(۱) .

ومرسل حريز عمّن أخبره عن الصادق عليه السلام : فى الرجل تسقط منه الدواب (الدود) وهو فى الصلاه؟ قال : يمضى فى صلاته، ولا ينقض ذلك وضوئه»(۲) .

وما يرى من الحكم بالنقض بخروج حبّ القرع فى خبر ابن أخى فضيل عن الصادق عليه السلام : «قال : قال فى الرجل يخرج منه مثل حبّ القرع؟ قال : عليه وضوء»(۳) ، يحمل على صوره التلوّث بالعذره، جمعاً بينه وبين الأخبار السابقه .

وأُخرى أن لا يكون معه أجزاء الغائط، إلاّ أنّه كان مرطوباً برطوبه العذره ، فلا إشكال فى كونه نجساً .

وأمّا كونه ناقضاً أو لا؟ ففيه وجهان : وفى «الجواهر» أنّه ليس من الغائط عرفاً، فلا يكون حينئذٍ ناقضاً على مذاقه .

ومن أنّه قد حكم بنجاسته، ليس إلاّ من جهه غائطيّه ومسّه بها، فيكون غائطاً وناقضاً.

والظاهر الموافق للاحتياط، هو الحكم بناقضيه، خصوصاً إذا كان فيه بعض أثر الغائط _ كرائحته مثلاً _ والافتراق بين كونه محكوماً بالنجاسه دون الحدث، مشكلٌ جدّاً ، واللّه العالم .

يقع الكلام الآن فى موجبيّه البول والغائط وناقضيتهما، وأقسام ذلك:

فنقول : ينقسم خروجها إلى أقسام متعدّده:

أحدها : أن يخرجا من المخرج الطبيعى لهما، ووهو المعتاد والمتعارف بحسب النوع والشخص ، فهذا هو أوضح الأفراد حكماً، ويعدّ القدر المتّفق عليه بين

۱- وسائل الشيعه: الباب ۵، نواقض الوضوء، الحديث ۳.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۵، نواقض الوضوء، الحديث ۴.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۵، نواقض الوضوء، الحديث ۶.

الأصحاب، بل بين المسلمين، فهو واضح ولا۔ يحتاج إلى مزيد بيان، لدلاله صراحه الأخبار التى مرّت بعضها سابقاً، وافادت أكثرها بكونه ناقضاً وموجباً .

ثانيهما : أن يكون الخروج لهما أو لأحدهما من المخرج المعتاد، إلاّ أنّه لم يكن للشخص معتاداً، كما لو خرج البول من الذكر مرّةً واحده فقط، فهل هو ناقض وموجب أو لا ؟ الظاهر أنّه يكون ذا وجهين، لأنّه: تارةً: قد انسدّ هذا المخرج، وانفتح غيره بعد ذلك .

وأُخرى: لا يكون كذلك . قد ادّعى الآملى قدس سره فى «المصباح» نفى الخلاف فى كونه ناقضاً وموجباً فى الأوّل منهما .

وفى «الجواهر» ــ وإن لم يصرّح بانسداد المخرج بعده ــ يفرض خروجه منه مرّه ، ففى أوّل كلامه يُدخله فى ظاهر إطلاق النصّ والفتوى، بل عليه الإجماع عن شارح «الدروس» وأيضاً ينقل نقل عن «الرياض» نقل إجماع «المعتبر» و«المنهى» عليه.

إلاّ۔ أنّ صاحب «الجواهر» اعتراض على دعواهم الإجماع، من عدم ظهور كلامهم فيه، كما اعترض فى أصل دخول الفرض فى حكم الناقضيّه والموجبيّه، لإمكان دعوى انصراف الأدلّه إلى ما هو المعتاد للشخص، لا الخروج عن المعتاد النوعى، ولو لم يكن له معتاداً.

ثمّ يستظهر فى آخر الكلام منه شمول الإجماع له، فكأنّه لا۔ يمتلك دليلاً۔ عامّ۔اً إلاّ الإجماع ، كما يستظهر ذلك من الشيخ الأعظم، حيث يستشكل فى شمول الإطلاقات للمورد، من جهه انصرافها إلى صوره كون الخروج من المخرج معتاداً شخصاً، بل ويقوّى هذا الاحتمال إذا قيل بالانصراف إلى الاعتياد من غير المخرج، أى إذا كان خروجه عنه معتاداً، يحكم بموجبيّتهما لا مطلقاً . وإن اختار فى آخر كلامه دخوله فى الحكم من جهه اختياره النقض مطلقاً، سواء كان معتاداً أو غير معتاد .

ولكن الإنصاف إمكان دعوى شمول الأدلّه بإطلاقاتها للمورد، ولا نسلّم دعوى الانصراف إلى كونه معتاداً للشخص، لأنّ خروجه عن الموضع أمر طبيعى وعادى، ولو خرج مرّه فإطلاق بعض الأخبار ـ بما يخرج عن الأسفلين أو الطرفين ، بل فى بعض الأخبار، مثل معتبره زراره من التصريح بالذَكَر والدبر ـ يشمل لما نحن فيه قطعاً، ولذلك لا يبعد دعوى صدق الناقضيه والموجبيّه، لمن كان خُنثى ذات عورتين، إلاّ أنّه خرج البول من إحدى عورتيه مرّه واحده .

مضافاً إلى وجود الإجماع ـ كما ادّعاه صاحب «الحدائق» ـ ولعلّ الإجماع كان بلحاظ ما ذكرناه من شمول الأدلّه له، فذهبوا إلى اطلاق الحكم.

ودعوى الفرق بين المقام، وبين الخروج عن غير المتبادر، بلزوم الاعتياد فيه دون ما نحن فيه ، ليس ببعيد، لشهاده العرف والوجدان بذلك الافتراق، فإذا ثبت حكم الناقضيّه والموجبيّه للخروج مرّه عن المخرج الطبيعى، مع انسداده بعده، ففى صوره انفتاحه من دون خروج، كان مساوياً له، لو لم يكن أولى منه، كما لا يخفى .

وأمّا الثالث: هو ما كان المخرج الطبيعى منه مفتوحاً، وخرج البول منه مرّهً أو لم يخرج، ولكن حصل له محلّ آخر لخروج البول والغائط، وصار معتاداً له فى غيره أو غير معتاد ، فالأقوال فيها أربعه .

قول بالنقض مطلقاً، أى سواء كان المخرج فوق المعده أو تحتها، وهو الأقوى والأحوط عندنا، وإن كان احتمال خلافه لا يخلو عن وجه ، بل أفتى على النقض ابن إدريس والآملى فى «المصباح»، بل وصريح الشيخ الأعظم عليه، أى كونه ناقضاً مطلقاً، كما عليه العلاّمه فى «التذكره» وغير ذلك من الفقهاء .

وقولٌ بعدم النقض مطلقاً، كما عليه شارح «الدروس»، وقوّاه فى «الرياض» وذهب إليه صاحب «الذخيره» .

وقول بالتفصيل فيما بين كون الخروج عن فوق المعده، فلا يكون ناقضاً، وتحته فيكون ناقضاً، وهو قول ذهب إليه الشيخ فى «الخلاف» و«المبسوط»، بل

عن ابن البرّاج فى «الجواهر» أيضاً مثله .

وقول بالتفصيل بين كون الخروج عن غير الطبيعى بصوره الاعتياد، فيوجب النقض، وفى غيره فلا ، وهذا قد ذهب إليه المشهور من المتأخِّرين، كما عليه السيّد فى «العروه» والخوئى فى «تنقيحه» .

فلا بأس بالإشاره أوّلاً إلى وجه كلام المشهور، ثمّ المختار ثانياً، فإذا أُجيب عن كلامهم يظهر منه الجواب عن القولين الآخرين، فلذلك نقول : إنّهم استدلّوا على مختارهم بأن ما ورد مذاقهم فى بعض الأخبار من قوله عليه السلام : «ما خرج من طرفيك الأسفلين» لا يكون إلّا لمجرّد الذكر دون خصوصيّه للسبيلين، فبعيدٌ جدّاً .

ويزيد فى ذلك مضمون صحيح زراره(۱) من ذكر لفظ الذَكَر والدُبر بعد الأسفلين، حيث إنّه لو كان خصوصيّه السبيل ملغاتً منهما، وكان تمام الملاك نفس البول والغائط، فكان ذكر اسم العورتين لغواً، فيفهم من ذلك أنّ الخروج من السبيل له مدخليه فى الانتقاض، دون الخروج من غيره .

ودعوى أنّ ما ذكر متفرّعٌ على وجود المفهوم فى القيود المأخوذه فى الحكم، كما هو الحال فى القيد بكونه من الأسفلين فى المقام، والحال أنّه لا مفهوم لها .

مدفوعه، بأنّ عدم المفهوم للقيود يكون فى غير ما نحن فيه، لأنّ المورد ــ كما فى خبر زراره حيث يسأل عمّا ينقض الوضوء ــ يفهم من السؤال والجواب فيه بأن ما يخرج عن السبيلين هو الحصر والانحصار، فيكون مفاده أنّ ما يخرج عن غيرهما ليس بناقض .

فضلاً عن وجود الانصراف إلى ما كان معتاداً، فما ليس بمعتاد، بل خرج مرّه واحده عن سبيل غير طبيعى ــ من جهه الجرح، أو بواسطه الإبر المتعارفه فى هذه الأزمنه ــ لا يكون بناقض.

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲، النواقض، الحديث ۲.

كما أنّ إطلاقات الأخبار، من تعليق الحكم على الثلاثه من البول والريح والغائط، وقوله تعالى : «أو جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْ الْغَائِطِ»(١) يشتمل ما يكون متعارفاً ومعتاداً وغير معتاد، متقيّده بما إذا كانت معتاداً أو غير معتاد من الطرفين، لا ما يكون خارجاً عن غيرهما .

نعم ، ما يكون خارجاً من غير الطريقين، وصار معتاداً منهما، فإنّه داخل تحت الإطلاقات، لعدم شمول الأخبار المقيّده لذلك، لأنّ زراره كان سليم الطريقين، والخطاب فيه شخصيّ، فلا تشمل الصحيحه للفرض المذكور، فتكون الإطلاقات شامله له، فيحكم بناقضيّته ، فلازم ذلك هو القول بالتفصيل، كما عليه المشهور .

هذا غايه ما يمكن الاستدلال على ما ذكروه .

وفيه أوّلاً : إنّ المطلقات من الأخبار ، بل وهكذا لسان قوله تعالى : «أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْ الْغَائِطِ» ـ وما أحسن تعبيرها وهو الحقّ كما عبّر سبحانه عن نفسه بقوله: «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنْ اللّه ِ حَدِيثا»(٢) ، ـ من تعليق حكم وجوب التيمّم على مجيء الغائط، سواء كان المجيء من الطريقين المتعارفين، أو من غيرهما ، يمنعان عن التقييد والتخصيص، إذ بالتأمّل فى لسان الآيه الشريفه وأقوال الأئمّه عليهم السلام بقولهم فى روايه الفضل بن شاذان: «لا ينقض الوضوء إلاّ بول أو غائط أو ريح أو جنابه»(٣) .

وخبر زكريا بن آدم: «إنّما ينقض الوضوء ثلاث : البول والغائط والريح» ، وغيرهما من الأخبار ، فإنّه يستفاد من إتيان الحكم بالنفى والإثبات أو بكلمه (إنّما) أنّه كان بصدد بيان ما هو الناقض، من دون نظر إلى عمّا يخرج، هل كان من

١- سوره النساء: آيه ٤٣ .

٢- سوره النساء: آيه ٨٧ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢، نواقض الوضوء، الحديث ٨.

الطرفين أو غيرهما، فكأنّه قيل: كلّما خرج واحدٌ هذه الثلاثه من الإنسان، ممّا يصدق عليه عرفاً تلك العناوين، فإنّه ناقض وموجب، كما لايخفى .

وأمّا ثانياً: لو سلّمنا عدم مانعيّه المطلقات بنفسها عن التقييد، لكنّها أبيه عن التقييد بالأخبار المقيّده مثل صحيح زراره عن أبى جعفر وأبى عبداللّه عليهماالسلام : «ما ينقض الوضوء؟ قالا : ما يخرج من طرفيك الأسفلين من الذكر والدبر، من الغائط والبول»(۱).

وفى صحيحه أخرى له : «لا ينقض الوضوء إلاّ ما خرج من طرفيك أو النوم»(۲) .

وموثّقه أديم بن الحرّ: «أنّه سمع أبا عبداللّه عليه السلام يقول : لا ينقض الوضوء إلاّ ما خرج من طرفيك الأسفلين اللذين أنعم اللّه عليك بهما»(۳).

ومثله فى التعبير خبر ابن بزيع(۴) وغير ذلك من الأخبار ، لأنّ الحصر فيها إضافى بالنسبه إلى غيرها ممّا يخرج عن الطرفين غير هذه الثلاثه، أو الخارج من غير الطرفين من غير هذه الثلاثه، كما قد يشهد لذلك صحيح أبى بصير عن أبى عبداللّه عليه السلام : «قال : سألته عن الرعاف والحجامه وكلّ دم سائل؟ فقال : ليس فى هذا وضوء إنّما الوضوء من طرفيك اللّذين أنعم اللّه بهما عليك»(۵) فليست هذه الأخبار فى صدد تقييد المطلقات، وأنّ ما يخرج من غير المخرج المتبادر لو كان من أقسام هذه الثلاثه من البول والغائط والريح يكون غير ناقض .

وإن شئت أن تقول بالانصراف فى المطلقات، معتضده مع تلك المقيّدات، الموجب للحمل على ما هو الخارج عن السببين ،

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲، نواقض الوضوء، الحديث ۶.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲، نواقض الوضوء، الحديث ۲.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۲، نواقض الوضوء، الحديث ۱.

۴- وسائل الشيعه: الباب ۲، نواقض الوضوء، الحديث ۹.

۵- وسائل الشيعه: الباب ۷، نواقض الوضوء، الحديث ۱۰.

فنقول :

يلزم أن يكون هـذا الانصـراف موجوداً فى أصـل نجاسه البول والغائط، بأن يـدّعى بكون البول الخارج عن مخرج البول نجساً لا غيره، وهكذا الغائط، مع أنّه إطلاق الإجماع ، فليس هذا إلاّ من جهه أنّه لا انصراف فى تلك المطلقات بحيث يشمل ذلك .

فظهر ممّـا ذكرنـا بأنّ الصـله التى أتى بها فى الأخبار المقيّـده، ليست فى صـدد التقييـد لإطلاق الموصول وعمومه، بل كانت فى مقـام بيان ما كان معروفاً ومعهوداً فى الخارج، أى ما يكون خارجاً عن مثل هـذين السبيلين، ومشـيراً إليهما، إلاّ أنّ الغلبه أوجبت معهوديّته بالإشاره إليه، لا أن تكون الأخبار المقيّـده محموله على ما هو الغالب، كما قـد يستشـعر من العلاّمه فى «التذكره»، حتّى يتوجّه إليه إشكال الشيخ الأعظم قدس سره من أنّ الغلبه إن أوجبت الإنصراف، فكيف لا تكون هكذا فى المطلقات أيضاً ؟!

وثالثـاً : بـأن ذكر الطرفين ـ من الـذكر والـدبر ـ فى خبر زراره، ليس لبيـان الإحتراز عمّا هو خارج عن غيرهما، حتّى يـدلّ على مدّعى المشهور ، بل يمكن أن يكون ذكرهما لإفهام ما هو المتعارف، من بيان ما هو الموجود فى الخارج، وأنّه محلّ لذلك، أو ظرفاً له، كمـا قـد يقـال : بأنّ الماء الجارى فى النهر طاهرٌ مطهّرٌ وحيث أنّه يفهم منه عرفاً أن ليس المقصود منه كون النهر ملاكاً لطهـارته ، بـل كـان الوصف بحسب مـاهو موجودٌ فى الخـارج بالفعـل، فلـذلك كان الجريان ـ ولو فى غير النهر أيضاً ـ طاهراً ومطهّراً، ولا يكون ذكر النهر هاهنا لغواً، كما لا يخفى .

ورابعـاً : يجاب عمّا ذكروه لخروج ما هو المعتاد فى غير المخرج الطبيعى، بأنّه وإن لم تشـمله الأخبار المقيّـده بالأسـفلين، إلاّ أنّه داخل فى المطلقات، وجُعل وجه عدم شمول المقيّدات له، كون الخطاب شخصيّاً ومتوجِّهاً إلى زراره، وهو كان سليم المخرجين .

وفیه أوّلاً : إن کان أکثر الأخبار _ لاسیّما ما مشتملهٌ علی کاف الخطاب، الموهم لما ذکر، إلّا أنّه فی بعض الأخبار قد ورد ذکر الطرفین خالیاً عن کاف الخطاب، فلا یتوهّم کون الخطاب شخصیّاً، هذا کما فی خبر فضل بن شاذان عن الرضا علیه السلام : «قال : إنّما وجب الوضوء ممّا خرج من الطرفین خاصّه ومن النوم دون سائر الأشیاء، لأنّ الطرفین هما طریق النجاسه»(۱) الحدیث.

فإنّه مع التوجّه إلی تعلیله بقوله: «لأنّ الطرفین هما طریق النجاسه» یوجب إفهام المعنی الوسیع للطرفین، وهو کلا ما یعدّ لخروجهما، بلا فرق بین کونه طبیعیّاً أم لا .

وثانیاً : إنّ کاف الخطاب فی مثل تلک الأخبار لیس المقصود الشخص الخارجی، کما فی صحیح زراره المفروض کونه سلیم المخرجین، بل المقصود هو مافی نوع الإنسان ، غایه الأمر حیث کان الغالب فی الخارج، هو سلامه أفراد الإنسان بحسب النوع من جهه المخرج، فلذلک یخاطب بالشخص، ویقال طرفیک الأسفلین ، ولا ینافی ذلک أن یکون طریق فرد ما هو مجاور للمخرج الطبیعی، وکان خروج الأخبثین منه ، لاسیّما مع العنایه بقوله : «بما أنعم اللّه علیک بهما» ، حیث یفهم منه أنّ المقصود من الإنعام أنّه قد جعل اللّه له محلاًّ لخروج الأخبثین عن بدنه، سواء کان مخرجه الطبیعی أو غیره، لأنّ حیثیه الإنعام کان فی أصل الخروج، لا فی خصوصیه کونه من المخرج الطبیعی.

فعلی ما ذکرنا نقول : إنّ الأقوی شمول الأدلّه والأخبار بإطلاقاتها وتقییداتها _ وکذلک الآیه _ بذلک المورد مطلقاً، سواء کان الخروج من غیر الطبیعی معتاداً للشخص أو غیر معتاد .

والعجب منهم، أنّهم بعد تقیید المطلقات بالمقیّدات فی الطبیعی، کیف یقون

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۷.

إطلاـق المطلقـات فى المعتـاد غير الطبيعى ، مع أنّه بعـد تقييـد المطلقات، لا يبقى لنا إطلاق حتّى يتمسّك بها للمعتاد منه أيضاً، كما لا يخفى .

إذا عرفت وجه الاسـتدلال لكلام المشهور، والجواب عنه، يظهر لك أنّ مقتضى ما ذكرناه هو الحكم بالنقض والإيجاب، بخروج البول والغائط من غير الطبيعى مطلقاً، من دون فرق بين الاعتياد وغيره .

كمـا لاـ فرق فى ذلك إذا انطبق على الخارج عنوان البول والغائط، بين كونه خارجاً عن فوق المعـده ــ وهو غير واقعٍ عاده، وإن حُكى وقوعه عن شـخصٍ، كما فى «المصـباح» للآملى قدس سـره ــ أو كان خروجه عن تحت المعده، لعدم خصوصيّه فى ذلك لما نحن بصدده .

وقـد يؤيّد جميع ما ذكرنا، أنّه لو لم يكن البول والغائط الخارجان عن غير الطبيعى ناقضـين، يلزم أن يكون الإنسان ــ الذى حاله كذلك ــ ناقضه منحصراً فى النوم، لا الثلاثه الخارجه عن غير الطبيعى، وهذا بعيد غايته .

فالأـقوى أنّ البول والغائـط مطلقاً، سواء كان معتاداً أو غير معتاد، وسواء كان خارجاً عن المخرج الطبيعى أو لم يكن، كان ناقضـاً وموجباً.

لاـ يخفى أنّ البحث الواقع فى خروج البول أو الغائـط، عن غير المخرج المعتـاد بغير اعتيـاد، إنّما كان فى ناقضـيتهما وموجبهما ، وأمّـا عن نجاسـتهما، فقـد يظهر من قول صـاحب «الحـدائق» قـدس سـره بـأنّه لم يفتر على نصّ للأصـحاب فى ذلـك. ولكن فى «الجواهر» أنّ الحكم بالنجاسه ممّا لا ينبغى الشكّ والارتياب فيه.

والتأمّـل الظـاهر من كلامه ليس على ما ينبغى، كما أنّ الأقوى عنـدنا كـذلك، لأنّ أدلّه إطلاقات النجاسه للبول والغائط، يشـمل المورد أيضاً شمولاً قطعيّاً وإجماعيّاً، ولا يكون دعوى الانصراف إلى المتعارف مسموعاً، وهو واضح .

كمـا أنّه لاـ فرق فى ناقضـيتهما بين الكثير منهمـا أو القليـل، حتّى مثل القطره من البول، بل الأقلّ منه، حتّى لو تلوّث رأس شيشـه الإحتقان بالبول أو العذره، إذا

صدق علیهما اسمهما، لشمول إطلاقات الأدلّه لمثله.

ودعوی الانصراف إلی المتعارف ، مضافاً إلی دلاله خبر عمّار بن موسی(۱) إلی ذلک، وقد عرفت توضیحه بقوله فی مورد حَبّ القرع : «وإن خرج متلطّخاً بالعـذره فعلیه أن یعیـد الوضوء، وإن کان فی صـلاته قطع الصـلاه، وأعاد الوضوء والصـلاه» ، فالمسأله واضحه .

الأحداث الموجبه للوضوء / الریح

کما أنّ الظاهر وضوحها أیضاً فی مثل عـدم ناقضـیّه ما لا ینفصل عن الإنسان بالخروج ، بل کان جزءٌ من العـذره متّصـله بالمقعد وبقیّتها فی الباطن، ثمّ تخرج فإنّه غیر ناقض إلاّ باعتبار أصل خروجه الأوّل، الذی یصدق أنّه کان داخلاً وخرج .

کما قـد یشـکل الناقضـیّه بما إذا أدخل البول فی المثانه بواسـطه الإبره المعموله فی هـذه الأزمنه، وخرج ولو عن مخرجه المعتاد، ویعلم أنّه لیس إلاّ البول الـذی قد أُدخل فیه فإنّ صدق المـُحـْدثیّه لذلک مشـکل جدّاً، لانصـراف الأدلّه عن مثله قطعاً، کما لا تشمل الفرض السابق من العذره .

کما لا إشکال فی عدم ناقضیّه ما هو الخارج عن المخرج الطبیعی، غیر البول والغائط من الرطوبات الاُخر، من المذی والوذی، أو الرطوبات الباقیه فی مجری البول والغائط بعد التطهیر، ممّا لا یصدق علیها البول والغائط، لدلاله الأدلّه علی انحصار الناقضیّه بمثل البول والغائط والمنی، کما سیأتی إن شاء اللّه .

هذا تمام الکلام فی البول والغائط .

واعلم أنّ الکلام فی مسأله الریـح، من حیث محـلّ الخروج، من جهه کـونه مساویـاً أو غیر معتـادٍ، أو کون خروجه عن المخرج الطبیعی أو غیره، هل یکون کالبول والغائط أم لا؟

المختار عندنا أنّ کلّ ریح، یصدق عرفاً أنّه ریحٌ، خرج عن مخرج الغائط

۱- وسائل الشیعه: الباب ۵، نواقض الوضوء، الحدیث ۵.

ـ لا خصوص الدبر ـ يعدّ ناقضاً بلا فرق بين كون خروجه منه معتاداً أو لا وكونه طبيعيّاً أو لا .

نعم ، لابدّ من صدق الضرطه والفسوه عليه، فحينئذٍ يقع الكلام فى أنّه هل يعتبر فى الناقضيّه الصوت أو الرائحه أم لا ؟

فقد يتوهّم اعتبار أحدهما على البدليّه، لدلاله صحيح زراره، عن أبى عبداللّه عليه السلام : قال : لا يوجب الوضوء إلاّ من غائطٍ أو بولٍ أو ضرطهٍ تسمع صوتها، أو فسوه تجد ريحها»(۱) .

وصحيح معاويه بن عمّار عن الصادق عليه السلام فى حديث : «فلا ينقض الوضوء إلاّ ريح تسمعها أو تجد ريحها»(۲) .

وخبر سماعه منها: «قال : سألته عمّا ينقض الوضوء ؟ قال : الحدث تسمع صوته أو تجد ريحه»(۳) الحديث .

وصحيح الصدوق، بإسناده عن عبد الرحمن بن أبى عبداللّه، أنّه قال للصادق عليه السلام : «أجد الريح فى بطنى، حتّى أظنّ أنّها قد خرجت ؟ فقال : ليس عليك وضوء، (إلاّ ـ أن) تسمع الصوت أو تجد الريح . ثمّ قال : إنّ إبليس يجلس بين اليتى الرجل فيحدث ليشكّكه»(۴) .

ومارواه المحقّق فى «المعتبر» مرسلاً عنه عليه السلام : «قال : إذا وجد أحدكم فى بطنه شيئاً، فأشكل عليه أخَرَج منه شيء أم لا ، لم يخرج من المسجد حتّى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»(۵) .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲، نواقض الوضوء، الحديث ۲.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱، نواقض الوضوء، الحديث ۳.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۱، نواقض الوضوء، الحديث ۴.

۴- وسائل الشيعه: الباب ۱، نواقض الوضوء، الحديث ۵.

۵- وسائل الشيعه: الباب ۱، نواقض الوضوء، الحديث ۱۰.

على اعتبار أحد الأمرين، فلو علم بخروج ريحٍ لم يكن له صوت ولا ريح، فليس بناقض أصلاً .

ولكن الإنصاف ــ كما عليه اتّفاق الفقهاء ولم ينقل الخلاف من أحد ــ بأنّ الصوت أو الريح ليس فيهما خصوصيه ، بل لا يكون ذكرهما إلاّ من جهه المعرفيّه والعلاميّه، على أنّه الريح الناقض، لئلاّ يقع فى الوسوسه من الشيطان الرجيم، كما يشهد لذلك ما فى صدر خبر الصدوق بالظنّ للخروج ، فأجاب عليه بتلك العلامه، ثمّ قال فى ذيله بأنّ وجه عدم الاعتناء بالظنّ هو طرد وسوسه الشيطان الذى يجلس بين اليتى الرجل، كما يدلّ عليه بالصراحه أيضاً صدر صحيح معاويه بن عمّار، بقوله : «إنّ الشيطان ينفخ فى دبر الإنسان، حتّى يخيّل إليه أنّه قد خرج منه ريح، فلا ينقض الوضوء إلاّ ريح تسمعها أو تجد ريحها»(۱) . هذا أوّلاً .

وثانياً : إنّه يبيّن كون اليقين بخروج الريح ناقضاً ــ ولو لم يكن له صوت ولا ريح ــ معتبره «قرب الإسناد» ، عن علىّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام : «قال : سألته عن رجل يتّكئ فى المسجد... إلى قوله : وسألته عن رجل يكون فى الصلاه، فيعلم أنّ ريحاً قد خرجت فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها؟ قال : يعيد الوضوء والصلاه، ولا يعتدّ بشىء ممّا صلّى إذا علم ذلك يقيناً»(۲) .

ومثله فى بيان هذا الأمر الحديث المروى فى «فقه الرضا».

«ولا تغسل ثوبك إلاّ ممّا يجب عليك فى خروجه إعاده الوضوء، ولا تجب عليك إعاده إلاّ بين بول أو منى أو غائط أو ريح تستيقنها، فإن شككت فى ريح أنّها خرجت منك أو لم تخرج، فلا تنقض من أجلها الوضوء، إلاّ أن تسمع صوتها أو تجد ريحها، وإن استيقنت أنّها خرجت منك، فأعد الوضوء، سمعت وقعها أو لم

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱، نواقض الوضوء، الحديث ۹.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱، نواقض الوضوء، الحديث ۲.

تسمع، وشممت ريحها أو لم تشمّ»(۱) .

فعلى مـا ذكرنـا، ظهر عـدم وجود تعارض بين مضامين الأخبار، ومقتضـى الجمع الحكم بأنّ الناقض هو أصل الريـح، إذا علم به، سواء كان له صوت وريـح أم لا، لكنّه أنّه إذا شكّ فان عليه أن يحكم بالعدم، حذراً عن الوسوسه، «إلاّ أن تسـمع صوتها أو تجد ريحها» فإنّ أحد هذين الأمرين يعدّ علامه لوجودها .

فما عن «المـدارك» من احتمال تقييـد ناقضيّه الريـح بوجود أحـد الوصـفين فيها، ليس إلاّ لبيان صِـرْف الاحتمال، وإفهام وجود الأخبار بذلك، وإلاّ فإنّ مجموع الإجماع وإطلاق هذه الأخبار حجّه عليه، كما لايخفى .

ثمّ لاـ يـذهب عليـك أنّ الملاـك فى ناقضـيه الريـح، هو مـا يكون خارجـاً عن مخرج الغائـط، ولو لم يكن دبراً، لكن شـرط أن يصـدق عليه الضـرطه والفسوه، فمـا يخرج عن غيره كالخـارج عن قُبُل المرأه حين المجامعه وغيرها، أو من قُبُل الرجل إنْ أمكن تصوّره، فلا يعدّ ناقضاً بناقض .

واحتمال كون فرج المرأه له منفذٌ إلى المعده ــ كما عن بعضٍ ــ كلام لا يُعبأ به ، بل لو سـلّمنا ذلك، فإنّ إثبات الناقضيّه لمثله، من مضـمون تلك الأخبار، مشـكل جـدّاً، لانصـرافها إلى ما هو المعمول فى الخارج، الصادق عليه أحد العنوانين ، فما ذهب إليه «المعتبر» و«التـذكره» و«شـرح الموجز» من ناقضـيّه الريـح الخـارجه من قُبُـل المرأه بالتعليـل بكونه متّصـلاً بـداخل جوف المعـده ومنفذاً، ليس بشىء .

كما أنّ قول صاحب «الحـدائق» بأنّ جملهٍ من الأصـحاب قد صـرّحوا بنقض الريح بالخروج من قُبُل الرجل والمرأه، من غير تقييد بالإعتياد، مع تقييد ناقضيّه البول والغائط به، ليس بوجيه، لعدم تصريح فى كلام الأصحاب بذلك، على ما راجعنا مؤلّفاتهم.

۱- مستدرك الوسائل: ج ۱، ص ۳۱.

والنوم الغالب على الحاسّتين(۱)

بل ولو سلّم وجود التصريح به فلا يعبأ به، مع وجود الأدلّه على خلافهم، كما هو واضح .

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ قول المحقّق، فى جعل الموجب فى الثلاثه، لخصوص ما يخرج عن المعتاد ليس فى محلّه، فما ذكره بعده بقوله: «ولو خرج الغائط بما دون المعده نقض فى قول» ، يكون صحيحاً لكنّه، خلافاً لمختار نفسه قدس سره بقوله : «والأشبه أنّه لا ينقض» .

كما أنّ القول بناقضيّه خروجها عن غير الموضع المعتاد وكذا لو خرج عن جُرح ثمّ صار معتاداً، كما وقع فى كلامه بقوله : «ولو اتّفق المخرج فى غير الموضع المعتاد نقض، وكذا لو خرج الحدث من جُرحٍ ثمّ صار معتاداً» . صحيحٌ، بل ولو لم يكن الخروج عن غير المخرج الطبيعى معتاداً كما عرفت، بلا فرق فى جميع ذلك بين البول والغائط والريح، كما لا فرق فى ناقضيه الريح بين كونه ذات صوت أو ريح وعدمهما، إذا علم بخروجه ، فافهم .

(۱) ولا ـ إشكال فى ناقضيّه النوم للوضوء فى الجمله، وهى مورد وفاق بين الفقهاء، لو لم نقل بين المسلمين، إلاّ عن بعض فى بعض أقسامه ، والأخبار المستفيضه، بل المتواتره، دالّه عليه، فلا ـ بأس بالإشاره إليها، حتّى يكون الناظر إليها على بصيره من حكمه فيدلّ على ناقضيّه النوم قوله تعالى : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»(۱) الآيه .

فإنّ ظاهرها يدلّ على أنّ مطلق من قام للصلاه ــ سواء كان عن حال قعود أو اضطجاع أو حال قيام لاُمور اُخر ــ وأراد إتيان الصلاه ــ إن اُريد من (القيام)

۱- سوره المائده: آيه ۵ و ۶.

الکنایه عن إتیان الصلاه، لا القیام اللغوی ـ فإنّه یوجب الوضوء بمقتضی الأمر المتعلّق لأجزاء الوضوء، فی قوله : «فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُم» مطلقاً، سواء کان متطهّراً أو غیر متطهّرٍ .

الأحداث الموجبه للوضوء

فبالإجماع والضروره، القائمین علی عدم وجوب الوضوء للمتطهّر، لابدّ أن یقول بأحد الأمرین .

أمّا القول بخروج المتطهّر عن مساق الآیه، فیبقی الأمر علی حاله من الظهور فی الوجوب .

أو القول بکون الأمر مستعملاً فی الجامع بین الوجوب والندب، أی مطلق رجحان الفعل، حتّی یکون فی غیر المتطهّر واجباً، وفیه مستحبّاً، وعلی هذا، القرینه وجود أخبار کثیره داله علی عدم وجوب الوضوء للمتطهّر، فیصیر حینئذٍ من قبیل قوله علیه السلام : «اغتسل للجمعه والجنابه» .

غایه الأمر علی هذا الوجه، لیس فی الآیه دلاله لناقضیّه النوم ولو اشارهً، بل مقتضی إطلاقها وجوب الوضوء أو استحبابه لمطلق القیام للصلاه، کما لا یخفی ، خلافاً للوجه الآخر المستفاد من بعض الأخبار، وإجماع المفسّرین مثل الشیخ الطوسی فی «التبیان» و«العلاّمه» فی «المنتهی»، وذلک لما ورد فی بعض الروایات علی کون المراد من القیام هو القیام عن النوم لا المطلق، أو هو، کما فی موثّقه (أو مصحّحه) ابن أبی عمیر عن ابن بکیر: قال : قلت لأبی عبداللّه علیه السلام : «قوله تعالی : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاَهِ» ما یعنی بذلک ؟ قال : إذا قمتم من النوم .قلت : ینقض النوم الوضوء ؟ فقال : نعم ، إذا کان یغلب علی السمع ولا یسمع الصوت»(۱) .

وخبر بکیر بن أعین عن أبی جعفر علیه السلام : «فی قوله تعالی : «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاَهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ» قلت : ما

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحدیث ۷.

عنی بها ؟ قال : من النوم»(۱) .

وحدیث القطب الراوندی فی «آیات الأحکام» فی ذیل الآیه: روی أنّ الباقر علیه السلام : «سُئل : ما المراد من القیام إلیها ؟ قال : المراد به القیام إلی النوم»(۲).

فهذه جمله من الأخبار الدالّه علی ذلک .

فعلی هذا یمکن أن یکون الأمر فی الآیه مستعملاً فی الوجوب، کما هو الظاهر من الأمر، فتدلّ علی کون النوم ناقضاً للوضوء، معتضده بالأخبار الدالّه علی کون المراد من القیام هو القیام من النوم ، هذا بحسب الآیه .

وأمّا ثبوت الحکم بواسطه الأخبار : منها ما رواه زراره فی الصحیح عن أحدهما علیهماالسلام : «قال : لا ینقض الوضوء إلاّ ما خرج من طرفیک أو النوم»(۳) .

وخبر عبداللّه بن المغیره ومحمّد بن عبداللّه: «قالا : سألنا الرضا علیه السلام عن الرجل ینام علی دابّته ؟ قال : إذا ذهب النوم بالعقل فلیعد الوضوء»(۴) .

وصحیح عبد الحمید بن عوّاض عن أبی عبداللّه علیه السلام : قال : سمعته یقول : من نام وهو راکع أو ساجد أو ماش علی أیّ الحالات فعلیه الوضوء»(۵) .

وصحیح إسحاق بن عبداللّه الأشعری عن أبی عبداللّه علیه السلام : «قال : لا ینقض الوضوء إلاّ حدث والنوم حدث»(۶) .

وخبر سماعه قال : «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن الرجل ینام وهو ساجد؟ قال :

۱- مستدرک الوسائل، الباب ۳، نواقض الوضوء، ح۴

۲- مستدرک الوسائل، الباب ۳، نواقض الوضوء، ح۱

۳- وسائل الشیعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحدیث ۱.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحدیث ۲.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحدیث ۳.

۶- وسائل الشیعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحدیث ۴.

ینصرف ویتوضّأ»(۱) . وابن بکیر الذی مرّ ذکره(۲) .

وصحیح زید الشحّام فی حدیث عن الصادق علیه السلام : «أنّ علیّاً علیه السلام کان یقول : من وجد طعم النوم، فإنّما أوجب علیه الوضوء»(۳) .

وصحیح عبد الرحمن بن الحجّاج، فی حدیث عن الصادق علیه السلام : «قال : من وجد طعم النوم قائماً أو قاعداً، فقد وجب علیه الوضوء»(۴) إلی غیر ذلک من الأخبار الدالّه بالصراحه أو الاشاره، وهذا المقدار یکفی فی ثبوت الحکم فی المقام .

فیقع الکلام حینئذٍ فی أُمور :

الأمر الأوّل : هل المراد من النوم، هو ذهاب العقل ــ کما فی بعض الأخبار ــ مثل خبر عبداللّه بن المغیره، أو عدم سماع الصوت ــ کما فی بعض آخر ــ مثل خبر ابن بکیر، أو ما یغلب علی السمع والبصر ــ کما فی خبر سعد: عن الصادق علیه السلام ، قال : اذنان وعینان، تنام العینان ولا تنام الاُذنان، وذلک لا ینقض الوضوء، فإذا نامت العینان والاُذنان انتقض الوضوء»(۵) .

وفی بعض آخر إضافه القلب معهما کما فی صحیح زراره ، عن الصادق علیه السلام فی حدیث: «فإذا نامت العین والاُذن والقلب وجب الوضوء»(۶) .

وفی بعض آخر یکون لفظ النوم بصوره الإطلاق، من دون أن یکون مقیّداً بقید، کما فی کثیر من الأخبار الماضیه ؟

ولکن الظاهر أنّ ملاک الناقضیّه وجود أصل النوم، وحیث کان ذلک قد یشتبه

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحدیث ۵.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحدیث ۷.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحدیث ۸.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحدیث ۹.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۱، نواقض الوضوء، الحدیث ۸.

۶- وسائل الشیعه: الباب ۱، نواقض الوضوء، الحدیث ۱.

مع مبادیه عنـد الناس، فلذلک جعل الشارع له معیاراً حتّی یُعرف به، فالظاهر هو کون وجوب النوم یؤثّر فی ذهاب العقل الناشـئ من نوم القلب، وهو یعرف بنوم

الاُـذن، بـأن لا یسـمع صوتاً، وأمّا نوم العین فهو من أهون مراتب آثار مبادئ النوم، ولیس بنوم، ولـذلک لم یجعله بخصوصه من علاـئمه، إذ ربّمـا لا تبصـر العین وتنوم ویفهم الکلام ویسـمع، کما قـد ینعکس الأمر فی بعض الأفراد فتکون عینه مفتوحه ولکن القلب والاُذن نائمین، فلا إشکال فی تحقّق النوم.

فیفهم من بیان التفصـیل فی خبر زراره، بقوله : «یا زراره قـد تنام العین ولا ینام القلب والاُذن»(۱) أن تمام الملاک هو نوم الأذن من جهه أنّه دالٌ ومعرّف علی نوم القلب وذهـاب العقـل، فانضـمام العین فی بعض الأخبار إلی الاُذن أو به مع القلب، کان لـدفع توهّم کفـایه نوم العین فقط، فالتعبیر بنوم الاذن یکفی عن الجمیع ، مضافاً إلی وضوح ذلک عنـد العرف، کما یفهم من خبر زید الشـحّام، قال : «سألت أبا عبـداللّه علیه السـلام عن الخفقه والخفقتین؟ فقال : ما أدری ما الخفقه والخفقتین، إنّ اللّه تعالی یقول : «بَلْ الْاءِنسَانُ عَلَی نَفْسِهِ بَصِیرَهٌ»(۲) إنّ علیّاً علیه السلام کان یقول : مَن وجد طعم النوم فإنّما أوجب علیه الوضوء»(۳) ، فکأنّه من الواضحات، حیث یفهم الإنسان من عند نفسه أنّه قد نام أم لا، فالمسأله بحمد اللّه واضحه .

الأـمر الثـانی : فی أنّ النوم نـاقض بـأیّ وجه حصـل سواء قاعـداً أو قائمـاً أو مجتمعـاً أو منفرجـاً أو مضـطجعاً، خلافاً لما نقل عن الصـدوق، حیث نقل یـدلّان علی عدم ناقضـیّته إلاّ فی حال الاضـطجاع والانفراج، حیث أورد فی «الفقیه» بعض ما یدلّ علیه کما سننقله إن شاء اللّه .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱، نواقض الوضوء، الحدیث ۶.

۲- سوره القیامه : آیه ۱۴ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحدیث ۸.

وأمّا الـدليل على ما ادّعيناه هو دلاله صـريح الأخبار الكثيره وظهورها فی ذلک، أبينها وأظهرها صـحيح عبـد الحميد بن عواض، عن الصادق عليه السلام : «قال : سمعته يقول : من نام وهو راكع أو ساجد أو ماش على أىّ الحالات فعليه الوضوء»(۱) .

وصـحيح ابن المغيره ومحمّـد بن عبداللّه، قالا : «سألنا الرضا عليه السـلام عن الرجل ينام على دابّته . فقال : إذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء»(۲) .

وصحيح عبد الرحمان فی حديث: «قال : من وجد طعم النوم قائماً أو قاعداً فقد وجب عليه الوضوء»(۳) .

بل وهكذا إذا نام قاعداً مع العلّه، لصـراحه دلاله خبر معمّر بن خلّاد: «قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل به علّه لا يقدر على الاضـطجاع، والوضوء يشتدّ عليه، وهو قاعدٌ مستند بالوسائد، فربما أغفى وهو قاعد على تلک الحال؟ قال : يتوضّأ . قلت له : إنّ الوضوء يشتدّ عليه لحال علّته؟ فقال : إذا خفى عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء»(۴) ، الحديث .

والإغفـاء هو النوم كمـا فی «الصـحاح» و«القـاموس» على مـا فی «الجواهر»، أو النعسه كمـا عن «الوافی» أيضاً ، ولعلّ وجه إصـرار الراوی، كان بلحاظ أنّه لعلّ الإمام أجازه فی تلک الحاله والعلّه ـ كما عليه بعض العامّه من عـدم ناقضـيّته قاعداً مجتمعاً كما عن الشافعی ، بل مطلقاً كما عن أبی حنيفه ـ .

وغير ذلک من الأخبار تدلّ أيضاً على المسأله .

فمع وجود هذه الأخبار، لا يعبأ بما نقل عن علىّ بن بابويه، من عدم ناقضيّته

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحديث ۳.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحديث ۲.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحديث ۹.

۴- وسائل الشيعه: الباب ۴، نواقض الوضوء، الحديث ۱.

مطلقاً، وحصر النواقض بالبول وأخويه، للإمكان أن يكون مراده الحصر بالنسبه إلى سائر ما يخرج عن الإنسان من الماء، فيكون حصراً إضافيّاً لا ـ فى قبال مثل النوم ، بل كيف يمكن ذلك مع نقل ولده الصَّدوق اتّفاق الإماميّه على ناقضيّته من دون أن يعبأ بكلام أبيه، مع كونه من رؤسائهم .

كما لا يُعبأ بما نقل عن الصدوق قدس سره من القول بعدم ناقضيه، إذا كان قاعداً،

لمجرّد وجود بعض ما يدلّ على ما يوافقه، مثل خبر عمران بن حمران: «أنّه سمع عبداً صالحاً عليه السلام يقول : من نام وهو جالس لا يتعمّد النوم فلا وضوء عليه»(۱) .

وخبر بكر بن أبى بكر الحضرمى: «قال : سألت أبا عبداللّه عليه السلام : هل ينام الرجل وهو جالس ؟ فقال : كان أبى يقول : إذا نام الرجل وهو جالس مجتمع، فليس عليه وضوء، وإذا نام مضطجعاً فعليه الوضوء»(۲) .

ومضمره سماعه: «أنّه سأله عن الرجل يخفق رأسه، وهو فى الصلاه قائماً أو راكعاً ؟ فقال : ليس عليه وضوء»(۳) .

ومرسله الصدوق: «قال : سُئِل موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يرقد وهو قاعد هل عليه وضوء ؟ فقال : لا وضوء عليه ما دام قاعداً إن لم ينفرج»(۴) .

وخبر عبداللّه بن سنان: «عن أبى عبداللّه عليه السلام فى الرجل هل ينقض وضوئه إذا نام وهو جالس ؟ قال : إن كان يوم الجمعه فى المسجد فلا وضوء عليه وذلك أنّه فى حال ضروره»(۵) .

فإنّ فى بعضها موهونه من حيث السند، كما فى خبر عمران الأوزاعى، حيث

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحديث ۱۴.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحديث ۱۵.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحديث ۱۲.

۴- وسائل الشيعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحديث ۱۱.

۵- وسائل الشيعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحديث ۱۶.

لم يوثّقه أحد من الرجال، ومثله بكر بن أبى بكر إضمار سماعه .

أو وهناً من حيث الـدلاله، لإمكـان أن يكـون المقصـود من قوله: «لاـ يتعمّـد النوم» فى خـبر عمران، الكنـايه عن عـدم تحقّقه لا حصوله من غير اختيار، كما هو الظاهر بدواً، كما لا يبعد الحمل عليه خبر سـماعه بقوله : «يخفق رأسه»، أن يكون كنايه عن عدم غلبه النوم، كما لا يأبى عن الحمل بـذلك مرسـله الصـدوق، كما يؤيّـده قوله: «ما دام قاعـداً إن لم ينفرج» حيث قيّد القعود بعدم الانفراج، فيعدّ

كنايه عن عدم غلبه النوم، لأنّه إذا غلب ينفرج الأعضاء.

فعليه لا ينافى مع ما التزم فى أوّل كتاب «الفقيه» بالإفتاء بما يذكر فيه، مع إمكان أن يقال : إنّ هذه الجمله إنّما تصحّ فيما إذا ذكر خبراً من دون ذكر معـارضه، بخلاـف مـا لو ذكر كليهمـا، كمـا فى مـا نحن فيه، لأنّه مضافاً إلى، نقل صـحيحه زراره الـداله على ناقضـيّه النوم للوضوء، فيكون المقصود من كلامه فى نقله المرسـله فى أمثال هذه المقامات، به مع ما يقتضـيه الجمع بينه وبين ما يعارضه، إذ أن شأن الفقيه هو الفتوى، لا مجرّد سرد الأحاديث فإنّ ذلك من شأن المحدّثين.

أو وهناً من حيث الجهه، فلا يبعـد أن يكون خبر بكر بن أبى بكر من هـذا القبيل حيث ورد فيه أنّ أبى يقول : وهو مشـعرٌ لذلك ــ أى التقيّه ــ إذا كـان الخبر منقولاً عن الصادق عليه السـلام ، حيث كان عليه السـلام معاصـراً الـدال على الشافعى، الـذى كان متأخّراً عن الباقر عليه السلام ، ولا يبعد صدوره تقيهً.

وخـبر عبـداللّه بن سـنان، الـدال على كـونه فى المسـجد فى يـوم الجمعه، حيث كـان ازدحم لصـلاه الجمعه، وإراده الخروج منه للوضوء مع نومه قاعداً يوجب له الخطر بحسب نظر العامّه، ولذلك أضاف فى ذيله بكونه فى حال الضروره .

وأمّا وظيفته من جهه كفايه هذه الصلاه له أو لا؟ فإنّ الأخبار ساكتهٌ فى الجمله ، وهو العالم .

وهل يجيز فقيه لنفسه أن يفتى على طبق مضمون هذه الأحاديث، التى قد

عرفت حالها، مع وجود أخبار مستفیضه ــ لو لم تکن متواتره ــ علی ناقضیّه النوم مطلقاً، فی تمام الحالات؟

فإن دلاله الأخیره الأقوی، بل علیه الفتوی جزماً، کما لا یخفی .

الأمر الثالث : فی أنّ النوم بنفسه ناقضٌ أو أنّه ناقضٌ من جهه أنّه موجب لاسترخاء الأعضاء، فیخرج منه مثل الریحٌ فیوجب نقض الوضوء ؟

والذی یظهر من بعض الأخبار هو الثانی، مثل خبر «العلل» و«عیون

الأخبار» ، فی حدیثٍ، عن الفضل عن الرضا علیه السلام (۱)

وأمّا النوم فإنّ النائم إذا غلب علیه النوم، فانّ من الممکن استرخاء عضـلات مخرجه وخروج ریـح منه، فیوجب علیه الوضوء لهذه العلّه .

وخبر أبی الصباح الکنانی، عن أبی عبداللّه علیه السلام : «قال : سألته عن الرجل یخفق وهو فی الصلاه ؟ فقال : إن کان لا یحفظ حدثاً منه إن کان، فعلیه الوضوء وإعاده الصلاه، وإن کان یستیقن أنّه لم یحدث فلیس علیه وضوء ولا إعاده»(۲) .

وکذلک الأخبار التی تدلّ علی حصر النواقض، فیما یخرج عن الطرفین ، مثل خبر سالم أبی الفضل بقوله : «لیس ینقض الوضوء إلّا ما خرج من طرفیک الأسفلین»(۳) ، الحدیث .

وخبر أبی بصیر، بقوله : «إنّما الوضوء من طرفیک الذین أنعم اللّه بهما علیک»(۴).

وأمثال ذلک ، هذا ، ولکن الحقّ کون نفس النوم ناقضاً، لأنّه ــ مضافاً إلی ما عرفت فی صدر المسأله من الأخبار التی تعدّ نفس النوم من النواقض ــ ینافی ذلک مع ما فی صراحه صحیح إسحاق بن عبداللّه الأشعری ، عن أبی عبداللّه علیه السلام :

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳،نواقض الوضوء، الحدیث ۱۳.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحدیث ۶.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحدیث ۴.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحدیث ۵.

وفی معناه کلّما أزال العقل من إغماء أو جنون أو سُکْرٍ(۱)

«قال : لا ینقض الوضوء إلّا حدث والنوم حدث»(۱) .

وأمّا الجواب عمّا فی «العلل»: فیمکن أن یقال بکون ما ذکره هو الحکمه للجعل، إذ قد تُطلق العلّه علی الحکمه، فلا ینافی ذکر لفظ العلّه فی ذیلها، والفارق فیهما هو عدم العلیّه فی الحکمه، بل یجوز أن یکون حاله معیّنه غالبه کافیه فی جعل الحکم، وإن قطع فی مورد بعدم خروج ریح منه، بخلاف العلّه حیث یدور الحکم مدارها وجوداً وعدماً، کما لا یخفی .

وأمّا الجواب عن الخبر الثانی الذی کان فی صدد بیان الضابط لمعرفه غلبه النوم _ کما شهد علیه قوله : «إن کان لا یحفظ حدثاً منه إن کان»، هو أنّ من الواضح أنّ النوم لو کان موجباً لذلک، فلابدّ من أن یحکم بأنّه إذا غلب النوم فقد خرج منه الحدث، فوجب علیه الوضوء ، کما أنّ المراد من قوله: «وإن کان یستیقن أنّه لم یحدث فلیس علیه الوضوء»، أی استیقن بعدم تحقّق النوم، لإمکان حفظه الحدث لو أراد الخروج، فالحدیث ادلّ علی رأی الخصم من دلالته علی رأیه کما لا یخفی .

وأمّا الجواب عن الأخبار الحاصره، فواضحه بکونها فی مقام ما یخرج من الطرفین من سائر المیاه، فیکون الحصر منافیاً لا حقیقیّاً .

فثبت أنّ النوم بنفسه ناقض، کما علیه الإجماع، لا بما أنّه موجب لخروج حدث، کما لا یخفی .

(۱) ولا یخفی أنّه هو الخامس من الأحداث الستّه الناقضه، ولا إشکال عند

الفقهاء فیه وهو مورد تسالمهم ، بل عن «المنتهی» لا نعرف فیه خلافاً بین أهل

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحدیث ۴.

العلم، وعن «النهایه» نسبته إلی علمائنا ، وعن «الغنیه» و«المستدرک» و«الدلائل» و«الکفایه»: إجماع الأصحاب ، وعن «التهذیب»: إجماع المسلمین ، وعن «الخصال» للصدوق أنّه من دین الإمامیه ، وعن «البحار»: أکثر الأصحاب نقلوا الإجماع علی ناقضیّته :

الأحداث الموجبه للوضوء / کلّ ما أزال العقل

بل عن المحقّق الهمدانی قدس سره قال : قلّما یوجد فی الأحکام الشرعیّه موردٌ یمکن استکشاف قول الإمام، أو وجود دلیل معتبر من اتّفاق الأصحاب مثل المقام ، کما أنّه قلّما یمکن الاطّلاع علی الإجماع لکثره ناقلیه، واعتضاد نقلهم بعدم نقل الخلاف، کما فیما نحن فیه ، انتهی موضع الحاجه من کلامه .

فمع وجود هذه الأقوال فی نقل الإجماع، فلا یعبأ بتردّد صاحبی «الحدائق» و«الوسائل» فی المسأله، مع إمکان أن یکون وجه قولهم هو عدم حجّیه الإجماع بکلا قسمیه عندهما، لکنّه لا یخلو عن تأمّل .

والحاصل : أنّ العمده فی المسأله هو الإجماع وهو المعقد .

ولکن استدلّوا بوجوه من ظواهر الأخبار، ممّا لا یخلو عن إشکال، لإثبات ناقضیه الثلاثه، حیث لا یکون بعضها مثبتاً أصلاً، أو لا یکون شاملاً للثلاثه لو سلّم الدلاله فی الجمله ، فلا بأس بذکرها .

ومنها : صحیحتی زراره وعبداللّه بن المغیره ففی الأوّل بیان لما ینقض بقوله : «والنوم حتّی یذهب العقل»(۱) وفی الثانی: «إذا ذهب النوم بالعقل»(۲) .

لأنّهما یدلّان بکون الملاک لناقضیه النوم هو ذهاب العقل ، مع أنّ النوم لا یُذهب العقل حقیقه _ کما سیأتی توضیحه _ بل یغطّیه، فإذا کان حکم النوم کذلک، فمثل السکر أو الجنون حیث یذهب بالعقل حقیقه یوجبان النقض بطریق أولی .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۲.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحدیث ۲.

هذا، ولكن الإنصاف أنّ فى هذين الخبرين إشعارٌ بذلك ، بل فوق الإشعارٌ إلّا أنّ فى دلالتهما تأمّل، لإمكان أن يكون فى مقام بيان تحديد حدّ النوم، بأنّ الناقض فيه هو هذا الحدّ منه لا مطلقاً .

وأمّا كون العلّه حقيقهً هو ذهاب العقل، ولو لم ينطبق عليه النوم، فاستفادته استدلالاً منها فى غايه الإشكال، فإثبات الأولويّه حينئذٍ ظنّياً فضلًا عن كونها قطعيّاً مشكل جدّاً .

ومنها : الاستدلال بصحيحه معمّر بن خلّاد(۱) من جهات شتّى .

تارهً : فى مادّه إغفاء، بكون المراد منه هو الإغماء لا النوم، لأنّه يفرض المريض الذى عاجزٌ عن الاضطجاع لا النوم، إذ هو لا يحتاج إلى البيان _ كما فى التنقيح _ خصوصاً مع كلمه (ربّما) حيث يفهم منه الكثره .

لكنّه مندفع بما قد عرفت فى معنى الإغفاء عن مثل «الصحاح» و«القاموس» بكونه بمعنى النوم لا الإغماء .

ولا نسلّم ما ذكره فى «التنقيح» من عدم عروض النوم للمريض الكذائى، بل كان الأمر بعكس ما ذكره، إذ المريض الذى يستند إلى الوساده دائماً، عاده يعرضه النوم والنعاس كثيراً، كما لا يخفى، وهذا هو الذى يحتاج إلى السؤال، لا الإغماء الذى كان وجوده فى غايه الندره .

وأُخرى بالاستدلال عن إطلاق ذيله، بقوله: «إذا خفى عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء»، بالأخذ بإطلاقه، أى سواء كان الخفاء بواسطه النوم أو غيره ممّا يُذهب العقل، فيشمل الثلاثه أيضاً، هذا كما عن المحقّق الثانى قدس سره .

لكنّه مندفع بأنّ الظاهر كون مرجع الضمير المجرور فى قوله عليه السلام «عليه» هو الرجل النائمٌ الذى كان مذكوراً فى سابقه .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۴، نواقض الوضوء، الحديث ۱.

نعم ، لو رجع الضمیر إلی مطلق الرجل والإنسان، فیصحّ ما ذکره، لکنّه خلاف الظاهر .

والحاصل: أنّ الظاهر هو کون الخفاء للصوت الناشئ عن النوم ناقضاً لا مطلق حصول خفاء الصوت ، هذا مضافاً إلی أنّه لو سلّمنا دلالته علی ذلک فیلزم شموله لخصوص الإغماء لا أخویه، فإلحاقهما بهما _ لعدم القول بالفصل _ رجوع إلی الإجماع، ولو أُجیز ذلک فلا نحتاج إلی مثل هذا الإجماع المرکّب الذی وقع الکلام فی حجّیته ، بل نرجع إلی الإجماع المحصّل الذی کان مقطوع الحجّیه عند الکلّ، کما لا یخفی .

ومنها : ما رواه الصدوق فی «العلل» و«العیون» عن الفضل بن شاذان بقوله فی حدیثٍ : «وأمّا النائم إذا غلب علیه النوم یفتح کلّ شیء منه واسترخی فکان أغلب الأشیاء علیه فیما یخرج منه الریح فوجب علیه الوضوء لهذه العلّه»(۱) .

حیث أشار إلی هذا الاستدلال الشیخ الأعظم قدس سره من جهه وحده الملاک، فیما بین الثلاثه والنوم ، لأنّ النوم کما یوجب استرخاء الأعضاء الموجب لخروج الحدث، فهکذا یکون فیها .

وفیه أوّلاً : أنّه قد عرفت سابقاً بأنّ هذه التعلیلات أشبه من أن بالحکمه تکون کلمه غیر مطّرده، فلا یکون الحکم دائراً مدار وجودها، فهی موضوعه لجعل الحکم والتشریع، ولذلک لا یحکم بنقض الوضوء لمن استرخی أعضائه، بحیث لم یحسّ لو خرج منه الریح، ما لم یخرج منه الحدث حقیقهً .

وثانیاً : لو سلّمنا ذلک، فإنّ الملاک موجودٌ فی مثل الإغماء فقط، دون المجنون والسکران، حیث لا یتراخی أعضائهما وتبقی حواسهما باقیه ، غایته أنّه لا شعور لهما ولا التفات، فالحاقهما بالإغماء بعدم القول بالفصل، قد عرفت أنّه رجوع إلی الإجماع .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحدیث ۱۳.

ومنها : الخبر المرویّ عن دعائم الإسلام عن جعفر بن محمّد علیه السلام : عن آبائه علیهم السلام : «إنّ الوضوء لا یجب إلاّ مِنْ حدثٍ وأنّ المرء إذا توضأ صلّی بوضوئه ذلک ما شاء من الصلاه، ما لم یحدث أو ینم أو یجامع أو یغمی علیه، أو یکون منه ما یجب منه إعاده الوضوء»(۱) .

فدلاله الحدیث لخصوص الإغماء تکون بالصراحه، فمن اعتمد علی الکتاب المذکور، أو اعتمد علی الأخبار الموجوده فیه المنجبره بعمل الأصحاب، وکان الإجماع عنده جابراً لضعف سنده _ لو قلنا بالضعف فیه _ کان له أن یحکم بالناقضیّه لخصوص الإغماء فقط دون أخویه . إلاّ أن یلحقهما به بالإجماع، فهو أیضاً رجوع إلی إثبات الحکم بالإجماع، کما هو کذلک فی صوره جبره به أیضاً ، کما لا یخفی .

ومنها : ما استدلّ به السیّد الاصفهانی قدس سره فی تقریراته المسمّی ب_ «الروائع» بصحیح إسحاق بن عبداللّه الأشعری عن أبی عبداللّه علیه السلام : قال : لا ینقض الوضوء إلاّ حدث والنوم حدث»(۲) ، بتقریب أنّ کلّ حدث یخرج عن بدن الإنسان یوجب الوضوء، فمنه الجنون والإغماء والسکر ، ثمّ أشکل علی نفسه بأنّه یلزم الوضوء لکلّ حدثٍ، حتّی مثل خروج دم الرعاف والحجامه ، فأجاب : بأنّا نلتزم به، إلاّ أنّه فی بعض الموارد ورد دلیل علی استحباب الوضوء، فیؤخذ به، وفی غیره یحکم بالوجوب .

هذا، لکنّه موهون جدّاً، لأنّه کیف یمکن الالتزام بالوضوء لکلّ حدث حتّی ندباً، لأنّ خروج العرق من الإنسان أیضاً حدثٌ، فیلزم الحکم باستحباب الوضوء عنده ، مع أنّه خلاف الإجماع، فلا یصار إلیه کما لا یخفی .

فثبت من جمیع ما ذکرنا عدم وجود دلیلٍ متیقّن لإثبات حکم الثلاثه

۱- مستدرک الوسائل: ج ۱ الباب ۲ نواقض الوضوء، ح ۴.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳، نواقض الوضوء، الحدیث ۴.

والاستحاضه القليله(۱)

بالصراحه إلّا الإجماع ، نعم لا بأس بأخذ ما ذكرنا من الأخبار من باب تأييداً الحكم، خصوصاً فى الإغماء .

فالحكم بناقضيّه الإغماء والجنون والسكر له مسلّمٌ.

تبصرةٌ: اعلم أنّ الفرق بين كلّ من الثلاثه مع الآخر، بحسب فهم العرف ظاهرٌ ، قال فخر المحقّقين فى محكى «شرح الإرشاد»: إنّ النوم والسكر مغطّيان للعقل، ولا يزيلانه، والجنون مزيل له قطعاً، وفى الإغماء احتمالان والأكثر على أنّه أيضاً مزيل .

وقال الشهيد الثانى فى «شرح الألفيّه»: النوم مغطّى للعقل خاصّه، ومعطّل للحواسّ، والإغماء معطّل لهما، وبتعطيله للحواس فارَقَ السُّكر، وبتغطيه السُّكر على العقل خاصّه فارق الجنون .

فيثبت من كلام هذين العلمين، بأنّ التعبير بما يزيل العقل للثلاثه ــ كما فى عباره المصنّف فى المتن وغيره ــ لا يخلو عن مسامحه، لوضوح أنّ النوم والسكر يكونان مغطّيان للعقل لا مزيلهما، بخلاف الجنون والإغماء، فالأحسن ــ كما فى «الجواهر» وغيره ــ إضافه التغطيه، بأن يقال كلّما: أزال العقل أو غطّاه من الثلاثه، فحكمه كذا.

كما يظهر ممّا ذكرنا من عدم الدليل على ناقضيه الثلاثه إلّا الإجماع، وهو أيضاً دليلٌ لبّى، فيكتفى بالقدر المتيقّن من مصداقه، وهو ليس إلاّ فى الثلاثه، فمثل البهت المسمّى بالفارسيه بــ (شُوك) لا يوجب نقض الوضوء، لعدم شمول الإجماع له وفى مورده، كما لا يخفى .

(۱) وهى السادس من النواقض، والدليل عليه الإجماع بكلا قسميه، بل لا خلاف فيه ، إلّا عن ابن أبى عقيل المعروف بالعُمّانى، من القول بعدم وجوب

الوضوء والغسل فيه ، وابن الجُنَيد المعروف بالإسكافى، من إيجاب غسل واحد فى اليوم والليله .

الأحداث الموجبه للوضوء / الاستحاضه القليله

والأخبـار الصـحيحه المعتبره داله عليه، مثـل ما رواه زراره فی الموثّق عن أبی جعفر علیه السـلام : «قال : سألته عن الطامث، تقعد بعدد أيّامها، كيف تصـنع ؟ قال : تستظهر بيوم ويومين، ثمّ هی مستحاضه فلتغتسل وتستوثق من نفسها، وتصلّی كلّ صلاه بوضوء ما لم ينفد (يثقب) الدم، فإذا نفد اغتسلت وصلّت» (۱).

وصـحيح معـاويه بن عمّار، عن الصادق علیه السـلام فی حـديثٍ: «وإن كان الـدم لا يثقب الكرسف، توضّأت ودخلت المسـجد، وصلّت كلّ صلاه بوضوء»(۲) الحديث .

بل يمكن الاسـتفاده لذلك من خبر حسـين بن نعيم الصـحّاف فی حديثٍ عن الصادق علیه السلام : «إذا رأت الحامل الدم بعدما يمضـی عشـرون يوماً من الوقت الـذی كانت ترى فيه الـدم من الشـهر الـذی كانت تعقد فيه، فإنّ ذلك ليس من الرحم، ولا من الطمث، فلتتوضّأ وتحتشی بكرسف وتصلّی»(۳) ، الحديث .

حيث لا يبعد أن يكون وجه الحكم بالوضوء من جهه هذا الدم، لا أنّ تكون محدّثه بحدث آخر .

وهكذا من خبر محمّد بن مسلم عن أحدهما علیهماالسلام فی حديث الوارد فی الحامل: «قال : تلك الهراقه من الدم إن كان دماً أحمر كثيراً فلا تصلّی، وإن كان قليلاً أصفر فليس عليها إلاّ الوضوء»(۴) .

وخبر محمّدبن مسلم فی حديثٍ: «وإن رأت الصفره فيغير أيّامها توضّأت وصلّت»(۵) .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱، الاستحاضه، الحديث ۹.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱، الاستحاضه، الحديث ۱.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۳، الاستحاضه، الحديث ۳۰.

۴- وسائل الشيعه: الباب ۳۰، الاستحاضه، الحديث ۱۶.

۵- وسائل الشيعه: الباب ۴، الاستحاضه، الحديث ۱.

ولا ينقض الطهاره مَذْىٌ ولا وَذْىٌ ولا وَدْىٌ(۱)

وخبر علىّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام فى حديث : «فإن رأت صفره بعد غسلها فلا غسل عليها، يجزيها الوضوء عند كلّ صلاه، وتصلّى»(۱) .

بناء على حمل الأخيرين على الملازمه غالباً بين الصفره والقلّه، كما يؤيّد عدم إيجاب الغسل عليها ، ولو على مرّه فى كلّ يومٍ وليله .

وكيف كان، ففى دلاله الأخبار والإجماع عليه غنىً وكفايه، فلا يُسمع حينئذٍ بالأصل المقتضى لعدم وجوب الوضوء، أو ناقضيه الاستحاضه، كما لا يعارضها الأخبار الحاصره للنواقض بغير الاستحاضه لما عرفت من كون الحصر إضافياً فلا نُعيد . فالاستحاضه القليله إحدى النواقض.

(۱) الكلام فى الثلاثه، تارهً يكون فى مفهوماً لغهً وعرفاً فتعرّض فى كلّ واحد بخصوصه ، وأُخرى يكون فى حكمه من جهه الناقضيّه، فنقول :

أمّا الأوّل منها: وهو المذى، ففى «الصحاح» و«القاموس» و«مجمع البحرين»، هو ما يخرج عند الملاعبه والتقبيل ونحوهما، وإليه يرجع بعض التعابير كما عن الهروى، من أنّه أرقّ ما يكون من النطفه عنه الممازجه والتقبيل، كما هو كذلك عند العرف المسمّى بالفارسيه ب_ (آب نشاط) .

عدم نقض الطهاره بالمذى

وكيف كان، وهو من المفاهيم الواضحه، ولا يحتاج إلى مزيد بيان، فلابدّ من صرف الكلام إلى بيان حكمه، فلا إشكال فى عدم ناقضيّته فى صوره خروجه بلا شهوه باتّفاق الكلّ، حتّى من ابن الجنيد . نعم ، لو خرج بشهوه فينقض كما نُقل عنه، بل يظهر من «الحدائق» نقله عن بعض متأخّرى المتأخِّرين، خلافاً للكلّ من غيرهما، فلا ينقض الوضوء، ولا يبطل الصلاه، ولا يُوجب غَسل ما أصابه من

۱- وسائل الشيعه: الباب ۴، الاستحاضه، الحديث ۷.

البدن والثوب ، وذلک مضافاً إلی الإجماع ــ بکلا قسـمیه، لعدم اضرار مخالفه الإسکافی له، وذلک من جهه وجود أخبار کثیره مسـتفیضه ــ لو لم نقل بتواترها ــ مع دلاله أخبار الحاصـره، بما یخرج من المخرجین من البول والغائط والریـح للنقض، فلا بأس بذکر أخبار المسأله، وبیان معارضیها، ومقتضی الجمع بینهما، فنقول :

الأخبار فی المسأله تکون علی أربعه طوائف:

الطائفه الأولی: ما یدلّ علی عدم النقض مطلقاً، أی سواء کان خروج المذی بشهوه أو غیرها، وهو ما رواه فی الصحیح أو الحسن عن بریـد بن معـاویه عن أحـدهما: «قـال : سألت عن أحـدهما علیهماالسـلام عن المـذی؟ فقال : لا ینقض الوضوء ولا یغسل منه ثوب ولا جسد إنّما هو بمنزله المخاط والبصاق»(۱) .

والمخاط ماء الأنف، والبصاق ماء الفمّ .

«وفی التعلیل بالتشبیه إلیها إشعارٌ بعدم ناقضیّته مطلقاً، حتّی مع الشهوه .

ومـا رواه زراره فی الصـحیح أو الحسن عن الصـادق علیه السـلام : قال : إنّ سال من ذَکَرک شـیء من مـذی أو ودی، وأنت فی الصـلاه، فلاـ تغسـله، ولاـ تقطع له الصـلاه، ولاـ تنقض له الوضوء ، وإن بلغ عقبیک فإنّما ذلک بمنزله النخامه، وکلّ شـیء خرج منک بعد الوضوء، فإنّه من الحبائل، أو من البواسیر ولیس بشـیء، فلا تغسله من ثوبک إلاّ أن تقذره»(۲) . الحبائل بمعنی عروق الظهر .

وما رواه فی الصـحیح أو الحسن عن محمّـد بن مسـلم عن أبی جعفر علیه السـلام : «قال : سألته عن المـذی، یسـیل حتّی یصـیب الفخذ ؟ قال : لا یقطع صلاته، ولا یغسله من فخذه، إنّه لم یخرج من مخرج المنی، إنّما هو بمنزله النخامه»(۳) .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۲.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۳.

وخبر عنسبه بن مصعب قال : «سمعت أبا عبداللّه علیه السلام یقول : لا نری فی المذی وضوءاً ولا غسلًا، ما أصاب الثوب منه إلّا الماء الأکبر»(۱) .

وصحیح زید الشحّام: «قال : قلت لأبی عبداللّه علیه السلام : المذی ینقض الوضوء ؟

قال : لا ، ولا یغسل منه الثوب ولا الجسد، إنّما هو بمنزله البزاق والمخاط»(۲) .

ومرسله ابن رباط عن بعض أصحابنا عن أبی عبداللّه علیه السلام : «قال : یخرج من الاحلیل المنی والوذی والمذی والودی، فأمّا المنی فهو الذی تسترخی له العظام، ویفتر منه الجسد، وفیه الغسل...»(۳) .

والصحیح لإسحاق بن عمّار عن أبی عبداللّه علیه السلام : «قال : سألته عن المذی؟ فقال : إنّ علیّاً علیه السلام کان رجلًا مذّاءً، فاستحیی أن یسأل رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم لمکان فاطمه علیهاالسلام ، فأمر المقداد أن یسأله وهو جالس فسأله، فقال له النبیّ صلی الله علیه و آله : لیس بشیء»(۴) .

حیث إنّه بإطلاقه یشمل المورد .

وخبر عمر بن حنظله: «قال : سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن المذی؟ فقال : ما هو عندی إلّا کالنخامه»(۵) .

وخبر عمر بن یزید: «قال : اغتسلت یوم الجمعه بالمدینه، ولبست أثوابی، وتطیّبت فمرّت بی وصیفه، ففخَذْتُ لها فأمذیت أنا وأمنت هی، فدخلنی من ذلک ضیق، فسألت أبا عبداللّه علیه السلام عن ذلک؟ فقال : لیس علیک وضوء ولا علیها غسل»(۶).

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۴.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۵.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۶.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۷.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۸.

۶- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۱۳.

وصحيح عبداللّه بن سنان عن أبى عبداللّه عليه السلام فى حديثٍ: «قال : والمذى ليس

فيه وضوء إنّما هو بمنزله ما يخرج من الأنف»(۱) .

وخبر الصدوق ، قال : «كان أمير المؤمنين عليه السلام لا يرى فى المذى وضوءاً ولا غَسل ما أصاب الثوب منه»(۲) .

وهذه عشره من الأخبار تدل على عدم النقض مطلقاً، وهى مع كثرتها لا يبقى للفقيه شكّ فى ثبوت الحكم كما لا يخفى .

الطائفه الثانيه: يحكم بعدم النقض مع ورود التصريح بحال الشهوه أيضاً، مرسله ابن رباط عن بعض أصحابنا، عن أبى عبداللّه عليه السلام فى حديث : «وأمّا المذى يخرج من شهوه ولا شىء فيه»(۳) الحديث .

حيث بإطلاق قوله (عدم الشىء فيه) يشمل عدم وجوب الوضوء والغَسْل والغُسل وقطع الصلاه، كما لا يخفى .

ومرسله ابن أبى عمير، الذى نعدّها بالخصوص صحيحه حيث نقله عن غير واحد من أصحابنا، فإنّه لا ريب بأنّ فيهم ثلّه من الثقاه قطعاً، وهو: عن أبى عبداللّه عليه السلام ، قال : ليس فى المذى من الشهوه ولا من الأنعاظ ولا من القُبله ولا من مسّ الفرج ولا من المضاجعه وَضُوء، ولا يَغسل منه الثوب، ولا الجسد»(۴) .

فإنّه مضافاً إلى صراحته فى خصوص خروجه عن شهوه، ذكر حالات أُخرى تدلّ على عدم النقض، فيصير من الأخبار المطلقه أيضاً، كما لايخفى .

الطائفه الثالثه: تحكم بالنقض مطلقاً، من دون تقييد بخصوص الشهوه أصلاً،

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحديث ۱۴.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحديث ۱۸.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحديث ۶.

۴- وسائل الشيعه: الباب ۹، نواقض الوضوء، الحديث ۲.

وذلک مثل خبر یعقوب بن یقطین: «قالت : سألت أبا الحسن علیه السلام عن الرجل یمذی فهو فی الصلاه من شهوه أو من غیر شهوه؟ قال : المذی فیه الوضوء»(۱) .

وخبر محمّد بن إسماعیل بن بزیع: «قال : سألت الرضا علیه السلام عن المذی فأمرنی بالوضوء منه ، ثمّ أعدت علیه فی سنه أُخری، فأمرنی بالوضوء منه ، وقال : إنّ علیّاً علیه السلام أمر المقداد بن الأسود أن یسأل النبیّ صلی الله علیه و آله وسلم واستحیی أن یسأله فقال : فیه الوضوء»(۲) .

والطائفه الرابعه: تفصیل فیما بین صورتی الخروج بشهوه فعلیه الوضوء، وعن غیر شهوهٍ فلا وضوء علیه، وذلک مثل ما رواه أبو بصیر، عن أبی عبداللّه علیه السلام : «قال : قلت له : المذی یخرج من الرجل ؟ قال : أحدّ لک فیه حدّاً ؟ قال : قلت : نعم جعلت فداک . قال : فقال : إن خرج منک علی شهوه فتوضّأ، وإن خرج منک علی غیر ذلک فلیس علیک فیه وضوء»(۳) .

وما رواه علی بن یقطین، عن أبی الحسن علیه السلام : «قال : سألته عن المذی أینقض الوضوء ؟ قال : إن کان من شهوه نقض»(۴) .

وما رواه الکاهلی عن أبی الحسن علیه السلام .

«قال : سألته عن المذی؟ فقال : ما کان منه بشهوه (لشهوه) فتوضّأ منه»(۵) .

إذا عرفت الطوائف الأربع من الأخبار، فالقائل بالتفصیل ینظر إلی الأخبار الأخیره ، لکنّه مخدوش، أوّلاً : بأنّه معارض مع صحیح ابن أبی عمیر عن غیر

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۱۶.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۱۷.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۱۰.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۱۱.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۱۲.

واحدٍ من أصحابنا، حيث أنّه مضافاً إلى أنّ مراسيل هذا الرجل عند الفقهاء بمنزله المسانيد لاعتباره، ففى هذه المرسله خصوصيّه حيث ورد فيها التعبير بقوله عن غير واحد من أصحابنا، حيث نقطع بوجود الثقه فيهم إذ لا يعقل أن ينقل مثل ابن أبى عمير عن جماعه ليس فيهم نقد ثمّ يعبّر عنهم بأصحابنا كما لا يخفى، وهى صريحه فى عدم نقض الوضوء بالمذى عن شهوه ، بل مع ذكر تمام حالات إمكان

الخروج يفهم أنّه كان فى صدد بيان هذا المطلب، فتكون آبيه عن الحمل إلى غير ظاهره . وكذلك يعارضه مرسله ابن رباط من: «عدم شيء فى المذى الذى يخرج بشهوه، حيث يشمل باطلاقها الوضوء أيضاً» . عدم نقض الطهاره بالوذى

وثانياً : الأخبار المطلقه فى عدم النقض، وكانت أكثرها صحاحاً، خصوصاً مع اشتمالها لشبه التعليل، بقوله : «إنّما هو بمنزله النخامه أو البزاق والبصاق»، حيث يفهم أنّه كان فى صدد بيان عدم ناقضيّته فى كلّ الأحوال، سيّما مع انضمام عدم النقض بعدم لزوم الغَسل للثوب والجسد، فكما لا يخصّص هذا الحكم بحالٍ من الأحوال، هكذا فى المذى أيضاً لوحده السياق، كما لا يخفى .

وثالثاً : مع ضعف سند بعضها مثل خبر أبى بصير، من جهه عدم توثيق موسى بن عمر فى الرجال، ووجود قرائن التقيّه فى بعضها، كخبر علىّ بن يقطين، من صدوره أيّام الرشيد وكان عليه السلام فى حال التقيّه، إذ قد كان فتوى فقهاء العامّه ناقضيّه المذى خصوصاً فى حال الشهوه، فإذا ظهر لك الحال فى مثل أخبار التفصيل، فيسقط أخبار الناقضيّه بالمذى مطلقاً عن الاعتبار من جهات شتّى :

أوّلاً : لمعارضتها مع هاتين الطائفتين .

وثانياً : كونها قد أعرض عنها الأصحاب كلاًّ، لعدم قائل بالناقض مطلقاً ــ يعنى حتّى بلا شهوه ــ من الإماميّه، فكيف يمكن الحكم على طبقه .

وثالثاً : إذا عرفت الحال فى أخبار التفصيل مع صحّه سند بعضٍ منها، مثل خبر على بن يقطين، فكيف يكون حال الأخبار الناقضه مطلقاً .

ورابعاً : يمكن حمله على الاستحباب، خصوصاً إذا خرج بشهوه، كما يشهد لذلك الحمل ، أنّ خبر محمّد بن إسماعيل بن بزيع الذى نقل حال علىّ عليه السلام ، حكم فيه بالوضوء مطلقاً كان شبيهاً لخبره الآخر، حيث ينقل ذلك ويحكم بالوضوء ثمّ جاء فى ذيله بأنّه إن لم يتوضّأ «فقال : لا بأس» ، فيكون هذا الحديث(۱) منه

شاهد جمع للحمل على الاستحباب، لو لم نقل محمولاً على التقيّه.

ولعلّه لما ذكرنا أفتى غير واحد على استحباب الوضوء عند خروج المذى، خصوصاً إذا كان الخروج بشهوه، ولا ضير فيه، فالمسأله واضحه بحمد اللّه، ولا تحتاج إلى مزيد بيان ، واللّه يهدى من يشاء إلى صراطٍ مستقيم .

وأمّا الثانى: وهو الذى يسمّى بالوذى (بالذال المعجمه الساكنه، والياء المخفّفه) كما فى «مجمع البحرين»: حيث أضاف بعده: وعن الأموى: (بتشديد الياء)، ماءٌ يخرج عقيب إنزال المنى، وفى الحديث: هو ما يخرج من الادواء (بالدال المهمله)، جمع داء، وهو المرض ، وذكر الوذى مفقودٌ فى كثير من كتب اللغه ، انتهى ما فى «المجمع».

والمراد من الحديث هو مرسله، عن بعض أصحابنا: عن أبى عبداللّه عليه السلام فى حديثٍ : «وأمّا الوذى فهو الذى يخرج من الأدواء ولا شىء فيه»(۲) .

وكيف كان، لا إشكال فيه من حيث الحكم، لدلاله الأخبار الحاضره، وفى هذا الخبر من نفى الشىء على المسمّى بهذا الاسم ، مضافاً إلى وجود الإجماع بكلا قسميه عليه، مع دلاله الأصول حكماً وموضوعاً على عدم ناقضيّته ، بل إثبات استحباب الوضوء بعده مشكلٌ، لعدم دليلٌ يثبته، مع ما عرفت من شمول إطلاق نفى الشىء عليه لمثل استحباب الوضوء أيضاً .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحديث ۹.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحديث ۶.

نعم، فی الجواهر یمکن استفاده الاستحباب من مضمره محمد بن عیسی: قال : کتبت إلیه رجلٌ هل یجب الوضوء ممّا خرج من الذَکَر بعد الاستبراء ؟ فکتب : نعم»(۱) . وفیه أنّ حمل لفظ الوجوب علی الاستحباب ممّا لا شاهد له فی الاستعمالات، والحکم بمقتضی الظاهر یعدّ خلاف الإجماع، فحمله علی التقیّه _

کما عن شیخ الطائفه _ أولی ، مضافاً إلی إضماره ، وکیف کان فالأمر سهل .

وأمّا الثالث: وهو الودی (بالدال المهمله) ، وهو ماء ثخین یخرج عقیب البول، کما نصّ علیه جمله من علمائنا کما عن «المدارک» ، بل فی مرسله ابن رباط.

«وأمّا الودی فهو الذی یخرج بعد البول»(۲) .

فالموضوع منه مبیّن، کما أنّ حکمه أیضاً کذلک، لوجود الإجماع بکلا قسمیه علیه أوّلاً ، ووجود الاُصول العملیه حکماً وموضوعاً ثانیاً ، ودلاله الأخبار الحاصره فی الثلاثه، من النواقض ثالثاً، والأخبار الخاصّه مثل ما فی صحیحه زراره عن أبی عبداللّه علیه السلام : «قال : إن سال من ذکرک شیء من مذی أو ودی وأنت فی الصلاه فلا تغسله، ولا تقطع له الصلاه، ولا تنقض له الوضوء ، وإن بلغ عقبیک...»(۳) الحدیث .

ومرسله ابن رباط من نفی الشیء الشامل بإطلاقه مثل الوضوء علی الودی أیضاً رابعاً، مضافاً إلی خبر الصدوق بکون الودی بمنزله البصاق(۴) .

فعلیها فما جاء فی بعض الأخبار من الحکم بالوضوء، مثل خبر ابن سنان (أی عبداللّه) عن أبی عبداللّه علیه السلام : «قال : ثلاث یخرجن من الاحلیل، وهنّ المنی وفیه

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۳، نواقض الوضوء، الحدیث ۹.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۶.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۲.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحدیث ۱۹.

ولا دمٌ، ولو خرج من أحد السبيلين، عدا الدماء الثلاثه(۱)

الغسل، والودى فيه الوضوء، لأنّه يخرج من دريره البول»(۱) ، الحديث .

والمراد من دريره البول محلّ سيّلانه، كما فى «الوافى» نقلاً عن الشيخ فى التهـذيبين ، مضافاً إلى أنّ الشيخ والعلاّمه حمله على صوره عدم الاستبراء عن البول، فيوجب الوضوء لأجل البول لا الودى .

وإن أشكل عليه صاحبى «الجواهر» و«مصباح الفقيه» بأنّ الحكم بالوضوء فى هـذه الصوره كان للبلل المشتبه، لا فيما هو معلوم كونه ودياً ، وحمل صاحب «الوسائل» هـذا على الاستحباب تارةً ، واُخرى على التقيّه، وهـذا هو الأقوى، نظراً إلى هـذا التعليل، لوضوح أنّ هـذه العلّه لو كـانت مؤثّره، فيلزم الحكم بـالوضوء فى المـذى أيضاً لأنّه أيضاً، يخرج عن محلّ سيلانه لو كان المراد منه الذكر، وإن اُريد منه هو المثانه ، فإنّه فضلاً عن استبعاده، يلزم أن يكون هو نفس البول ، مع أنّه لم يقل به أحد، فالحمل على التقيّه هو الأوّل، إن كان القول بالاستحباب لا يخلو عن وجه، لمقتضى الجمع بين هـذا الخبر والأخبار السابقه، ودليل التسامح، فالمسأله واضحه بحمد اللّه . فثبت عدم ناقضيّه المذى والوذى والودى للوضوء وإن كان استحباب الوضوء فى غير الثانى لا يخلو عن قوّه.

(۱) والذى يدلّ على عدم ناقضيّته اُمور :

منها : الإجماع بكلا قسميه .

عدم نقض الطهاره بخروج الدم عدا الدماء الثلاثه

ومنهـا : الاُصول العمليّه، بكلاـ قسميها من الموضوعيّه والحكميّه، من استصحاب نفس موضوع الوضوء، أو استصحاب عـدم وجوب الوضوء عليه

بذلك، واستصحاب صحّه الصلاه إن كان فى الصلاه وغير ذلك من الاُصول .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۲، نواقض الوضوء، الحديث ۱۴.

ومنها : الأخبار العامّه الحاصره للناقض بالثلاثه الخارجه من الطرفين .

ومنها : الأخبار الخاصّه بالخصوص لعدم ناقضيّه خروج مطلق الدم غير الثلاثه، ومن الحيض والنفاس والاستحاضه، فلا بأس بالإشاره إليها .

فنقول : ممّا يدلّ على عدم ناقضيّه الدم خبر محمّد بن مسلم .

«قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يأخذه الرعاف ... إلى قوله : وليس عليه وضوء»(۱) .

وخبر أبي قال : «سمعته يقول : إذا قاء الرجل... إلى أن قال : وإن رعف وهو على وضوء فليغسل أنفه فإنّ ذلك يجزيه ولا يعيد وضوئه»(۲) .

وخبر عبد الأعلى، عن أبى عبداللّه عليه السلام : «قال : سألته عن الحجامه أفيها وضوء ؟ قال : لا»(۳) ، الحديث .

وخبر أبى حبيب الأسدى، عن أبى عبداللّه عليه السلام : قال : سمعته يقول: فى الرجل يرعف وهو على وضوء ؟ قال : يغسل آثار الدم ويصلّى»(۴) .

وخبر سماعه قال : «سألته عن رجل أخذه تقطير من قرحه (فرجه) إمّا دم وإمّا غيره ؟ قال : فليصنع خريطه، وليتوضّأ وليصلِّ، فإنّما ذلك بلاء ابتلى به، فلا يعيدنّ إلاّ من الحدث الذى يتوضّأ منه»(۵) .

فبقرينه الذيل يفهم أنّ الأمر بالوضوء فى الأوّل كان فى الفرض المتعارف، من عدم كونه متطهّراً، إلاّ من حيث ناقضيّه دم القرحه للوضوء، إذ صرّح فى ذيله بأنّه

۱- وسائل الشيعه: الباب ۷، نواقض الوضوء، الحديث ۱.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۷، نواقض الوضوء، الحديث ۵.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۷، نواقض الوضوء، الحديث ۶.

۴- وسائل الشيعه: الباب ۷، نواقض الوضوء، الحديث ۷.

۵- وسائل الشيعه: الباب ۷، نواقض الوضوء، الحديث ۹.

یجب فیما کان من الحدث الموجب له، کما لا یخفی .

وخبر أبی بصیر عن أبی عبداللّه علیه السلام : «قال : سألته عن الرعاف والحجامه وکلّ دم سائل؟ فقال : لیس فی هذا وضوء، إنّما الوضوء من طرفیک الذین أنعم اللّه بهما علیک»(۱) .

فهو صریح، خصوصاً اذا لاحظنا تعلیله فإنّ دلالته تکون أقوی .

وخبر الوشاء قال : «سمعنا أبا الحسن علیه السلام یقول : کان أبو عبداللّه علیه السلام یقول: فی الرجل یدخل یده فی أنفه فیصیب خمس أصابعه الدم؟ قال : ینقّیه ولا یعید الوضوء»(۲) .

وصحیح علی بن جعفر عن أخیه علیه السلام : قال : «سألته عن رجل استاک، أو تخلّل، فخرج من فمه دم أینقض ذلک الوضوء ؟ قال : لا ـ، ولکن یتمضمض . قال : وسألته عن رجل کان فی صلاته فرماه رجل فشجّه فسال الدم ؟ فقال : لا ینقض الوضوء ولکنّه یقطع الصلاه»(۳) .

وکذلک خبر إبراهیم بن أبی محمود(۴) وعلیّ بن یقطین(۵) .

فمع وجود هذه الأدلّه علی عدم تحقّق النقض بالدم الخارج بأیّ وجه کان غیر الثلاثه، فلا یعبأ بما ذهب إلیه ابن الجنید من القول بالنقض بالدم الخارج من السبیلین، إذا شکّ فی کونه مع النجاسه من البول والغائط، بخلاف ما لو علم بعدم امتزاجه بها، فلا یحکم بالنقض ، وذلک لأنّه مضافاً إلی عدم وجود دلیل لهذا

۱- وسائل الشیعه: الباب ۷، نواقض الوضوء، الحدیث ۱۰.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۷، نواقض الوضوء، الحدیث ۱۴.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۷، نواقض الوضوء، الحدیث ۱۱.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۶، نواقض الوضوء، الحدیث ۶.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۷، نواقض الوضوء، الحدیث ۷.

التفصیل بالخصوص، فانّ الدلیل من من استصحاب عدم النقض یکون علی خلافه، مع ما عرفت من الأخبار السابقه الدالّه علی ما قلناه، کما لا یخفی .

نعم ، قد یدلّ بعض الأخبار علی ناقضیّه خروج الدم من غیر تقیید بما ذکره،

وهو کما فی خبر الحسن بن علی بن بنت الیاس (الوشاء): قال : سمعته یقول : رأیت أبی صلوات اللّه علیه وقد رعف بعدما توضّأ دماً سائلاً، فتوضّأ»(۱) .

وخبر عبید بن زراره «قال : سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن رجل أصابه دم سائل؟ قال : یتوضّأ ویعید . قال : وإن لم یکن سائلاً، توضّأ وبنی. قال : ویصنع ذلک بین الصفا والمروه»(۲) .

إلاّـ أنّهما متفاوتان بحسب ظاهرهما، لأنّ خبر عبید بن زراره یفهم من التوضیء أنّه سواء کان سائلاً أو لا ، غایه الفرق بینهما فی إعاده الصلاه والسعی مثلاً دون غیر السائل، حیث یتوضّیء ویبنی، بخلاف خبر الوشّاء حیث ورد فی خصوص حکم السائل عن عمل الإمام موسی بن جعفر والد الإمام أبی الحسن الرضا علیهماالسلام ، لأنّ حسن بن علی الوشاء کان من أصحاب الرضا علیه السلام ، هذا أوّلاً .

وثانیاً : إن الخبر الثانی یشتمل علی ما هو مخالف لعمل الأصحاب، وهو التوضّی والبناء بما أتی من الصلاه والسعی، علی أنّه لو کان الدم غیر السائل من النواقض، فإنّه یوجب فساد العمل رأساً، لا الحکم بالقطع فی الأثناء والبناء علیه .

وثالثاً : یمکن حملهما علی التقیّه، کما یمکن التأیید لذلک من دلاله خبر أبی هلال: «قال : سألت أبا عبداللّه علیه السلام : أینقض الرعاف والقیء ونتف الابط الوضوء ؟ فقال : وما تصنع بهذا، هذا قول المغیره بن سعید، لعن اللّه المغیره ، یجزیک من الرعاف والقیء أن تغسله ولا تعید الوضوء»(۳) .

عدم نقض الطهاره بالقیئ و...

۱- وسائل الشیعه: الباب ۷، نواقض الوضوء، الحدیث ۱۳.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۷، نواقض الوضوء، الحدیث ۱۲.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۷، نواقض الوضوء، الحدیث ۸.

ولا قیء، ولا نخامه، ولا تقلیم ظفر، ولا حلق شعر(۱)

إذ یفهم منه أنّ هـذا الحکم کان صادراً عن هذا اللعین، فکلّ ما یکون من هذا القبیل یکون محمولاً علی التقیّه، مثل خبر منصور عن أبی عبیده الحذّاء(۱) .

ورابعاً : إمکان حمل الوضوء علی التغسیل من لوث الدم، کما احتمله صاحب «الوسائل»، وإن کان بعیداً جدّاً مع هذا الاشتقاق .

نعم ، غـایه مـا یمکن المماشـاه هاهنـا، هو القول بالاسـتحباب، جمعاً بین الأخبار المتعارضه، وتسامحاً فی أدلّه السـنن، کما ذکره أکثر فقهائنا ، واللّه العالم .

(۱) لما یدلّ علیه من الإجماع بکلا فردیه، والأصل بکلا قسـمیه، والأخبار الحاصـره العامّه، والأخبار الکثیره الخاصّه، مثل ما رواه زراره فی الصـحیح عن أبی جعفر علیه السـلام : «قال : قلت له : الرجل یقلّم أظفاره، ویجزّ شاربه، ویأخـذ من شـعر لحیته ورأسه، هـل ینقض ذلـک وضوئه ؟ فقـال : یـا زراره کـلّ هـذا سنّه والوضوء فریضه، ولیس شـیء من السـنّه ینقض الفریضه، وأنّ ذلک لیزیده تطهیراً»(۲) .

فـإنّ مـا ذکره من شـبه التعلیـل یکون بنحو العموم یمکن التمسّـک فیمـا یشـابه هـذه الاُمور من النظافات التی حکمت العامّه فیها بالنقض .

وخبر سعید بن عبداللّه الأعرج: «قال : قلت لأبی عبداللّه علیه السلام : آخذ من أظفاری ومن شاربی وأحلق رأسی فأغتسل؟ قال : لا ، لیس علیک غسل . قلت : فأتوضّأ ؟ قال : لا ، لیس علیک وضوء»(۳) الحدیث .

وخبر محمّد الحلبی: «قال : سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن الرجل یکون علی طهر،

۱- وسائل الشیعه: الباب ۶، نواقض الوضوء، الحدیث ۱۲.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۴، نواقض الوضوء، الحدیث ۲.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۴، نواقض الوضوء، الحدیث ۳.

فيأخذ من أظفاره أو شعره أيعيد الوضوء ؟ فقال : لا ، ولكن يمسّ رأسه وأظفاره

بالماء . قال : قلت : فإنّهم يزعمون أنّ فيه الوضوء ؟ فقال : إن خاصموكم فلا تخاصموهم، وقولوا هكذا السنّه»(١).

فإنّ هذا الخبر مشعر، بل صريح في أنّ القول بالتوضّي بعد هذه الأُمور من فتاوى العامّه، ولذلك أمرهم الإمام عليه السلام بأنّهم لو خاصموكم فأجيبوهم بأنّ السنّه عدم الوضوء .

هذا في تقليم الأظافر، وحلق الرأس وأخذ الشعر من اللحيه .

وأمّا بالنسبه إلى القيء والنخامه، فيمكن التمسّك بحديث محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام : «عن الرجل يأخذه الرعاف والقيء في الصلاه... إلى أن قال : وليس عليه وضوء»(٢) .

وخبر أبي أُسامه ، قال : «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن القيء، هل ينقض الوضوء ؟ قال : لا»(٣) .

وخبر إبراهيم بن أبي محمود قال : «سألت الرضا عليه السلام عن القيء والرعاف والمده أينقض الوضوء أم لا ؟ قال : لا ينقض شيئاً »(۴).

والمده كما عن «الجوهري» هو ما يجتمع في الجرح من القيح .

وخبر عليّ بن يقطين قال : «سألت أبا إسحاق عليه السلام عن الرعاف والحجامه والقيء؟ قال : لا ينقض هذا شيئاً من الوضوء ولكن ينقض الصلاه»(۵) .

وخبر روح بن عبد الرحيم قال : «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن القيء ؟ قال : ليس

١- وسائل الشيعه: الباب ١۴، نواقض الوضوء، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧، نواقض الوضوء، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعه: الباب ۶، نواقض الوضوء، الحديث ٣.

۴- وسائل الشيعه: الباب ۶، نواقض الوضوء، الحديث ۶.

۵- وسائل الشيعه: الباب ۶، نواقض الوضوء، الحديث ٧.

ولا ـ مسّ ذكر ولا ـ دبر ولا ـ قُبل، ولا ـ بمسّ امرأه، ولا ـ أكل ما مسّته النار، وما يخرج من السبيلين، إلاّ ـ أن يخالطه شيء من النواقض(۱)

فيه وضوء ، وإن تقيأت متعمّداً»(۱) .

وخبر أبی بصیر ، عن أبی عبداللّه علیه السلام : «قال : لیس فی القیء وضوء»(۲) .

وغیر ذلک من الأخبار .

فما یدلّ علی نقض الوضوء بها فی مثل القیء والرعاف والتخلیل، کما فی مضمره سماعه ، قال : «سألته عمّا ینقض الوضوء ؟(۳) قال : الحدث تسمع صوته: إلی أن قال : والضحک فی الصلاه والقیء»(۴) .

عدم نقض الطهاره بمسّ ذکرٍ و...

وخبر أبی عبیده الحذاء عن أبی عبداللّه علیه السلام : «قال : الرعاف والقیء والتخلیل یسیل الدم إذا استکرهت شیئاً ینقض الوضوء وإن لم تستکرهه لم ینقض الوضوء»(۵) . إمّا محمولٌ علی التقیّه، أو مطروحٌ لإعراض الأصحاب عن العمل بها، لاسیّما مع اشتمالهما بما لا یلتزم به أحد من التفصیل فی الناقضیّه بین الاستکراه وعدمه، غایه المماشاه بمقتضی الجمع، هو الاستحباب فی خصوص القیء، لا ـ فی تقلیم الأظفار وحلق الرأس ، بل ولا ـ النخامه، لما یستفاد من أخبار عدم ناقضیه المذی بکونه مثل النخامه، وعدم وجود نصّ علی ناقضیّته، کما لایخفی .

(۱) فیدلّ علیه فی أکثرها الإجماع بکلا قسمیه، والأصل بکلا فردیه .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۶، نواقض الوضوء، الحدیث ۸.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۶، نواقض الوضوء، الحدیث ۹.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۹، نواقض الوضوء، الحدیث ۹.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۶، نواقض الوضوء، الحدیث ۱۱.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۶، نواقض الوضوء، الحدیث ۱۲.

نعم ، خالف الصدوق رحمه الله وحكم بالنقض بمسّ الرجل باطن دبره، أو باطن

احليله، أو فتح احليله ، بل وهكذا خالف الإسكافی، وحكم بالنقض بمسّ ما انضمّ علیه الثقبان، ومسّ ظاهر الفرج، من غیر شهوه إذا كان مُحْرماً، ومن باطن الفرجين مُحرْماً أو محلّلاً.

فیدلّ علی تمام دعوی الصدوق حدیث عمّار بن موسی عن الصادق علیه السلام : «قال : سئل عن الرجل یتوضّأ ثمّ یمسّ باطن دبره ؟ قال : نقض وضوئه، وإن مسّ باطن احلیله فعلیه أن یعید الوضوء ، وإن كان فی الصلاه قطع الصلاه ویتوضّأ ویعید الصلاه، وإن فتح احلیله أعاد الوضوء وأعاد الصلاه»(١) .

فهو مشتمل علی ما لا یلتزم الصدوق قدس سره نفسه به وهو قطع الصلاه بمسّ الاحلیل، خصوصاً ما فی ذیله من الحكم بإعاده الصلاه الظاهره فی لزوم إعاده ما أتاها من الصلاه، فهو خلاف الإجماع قطعاً، فمع اشتماله لمثل هذا الحكم، كیف یمكن العمل به؟، فالأولی حمله علی التقیّه لموافقته للعامّه .

كما یحمل علیها أیضاً خبر أبی بصیر عن الصادق علیه السلام : «قال : إذا قبّل الرجل مرأه من شهوه، أو مسّ فرجها أعاد الوضوء»(٢) .

أو علی الاستحباب جمعاً بینه وبین خبر عبد الرحمن بن أبی عبداللّه ، عن الصادق علیه السلام : «قال : سألته عن رجل مسّ فرج امرأته؟ قال : لیس علیه شیء وإن شاء غسل یده، والقبله لا تتوضّأ منها» .(٣)

ومثله فی القُبله خبر الحلبی(۴) ، وفی القُبله ومسّ الفرج خبر زراره(۵) ،

١- وسائل الشیعه: الباب ٩، نواقض الوضوء، الحدیث ١٠.

٢- وسائل الشیعه: الباب ٩، نواقض الوضوء، الحدیث ٩.

٣- وسائل الشیعه: الباب ٩، نواقض الوضوء، الحدیث ۶.

۴- وسائل الشیعه: الباب ٩، نواقض الوضوء، الحدیث ۵.

۵- وسائل الشیعه: الباب ٩، نواقض الوضوء، الحدیث ٣.

ومرسل ابن أبی عمیر(۱)، وخبر سماعه(۲).

فی نقض الوضوء بالردّه

فما ذهب إلیه الإسکافی ــ وإن کان بعضها یشمله خبر ابن موسی ــ بتمامه غیر موجود فی الأخبار، فلا یعبأ به، کما لا خلاف فی عدم ناقضیّه لمس المرأه، وأکل ما مسّته النار، حتّی من ابن الجنید أیضاً .

کما أنّ ذکر خروج شیء عن أحد السبیلین کان زائداً، بعدما عرفت الحکم فی تمام أقسام نواقضه وغیر ناقضه، فکان الأولی ذکر بعض ما ورد فیه الأخبار لکونه ناقضاً ، وهی مثل إنشاد الشعر ، والفحش والکذب ، والغیبه ، والقذف ، وقتل البقّه والبرغوث ، والقُمّله ، والذباب ، ونتف الإبط ، ولمس الکلب ، ومصافحه المجوسی ونحو ذلک ، ولعلّ وجه ترکها کونها مورد اتّفاق الأصحاب فی عدم ناقضیّتها، ودلاله أخبارها کانت بلحاظ حال العامّه العمیاء، فإنّهم مختلفون فی هذه الأُمور، واختلافهم دلیل علی فساد مذهبهم، وکان منشأ انحرافهم هو تمسّکهم بالقیاس والاستحسان، فضلّوا وأضلّوا کثیراً فیقال لهم: «وَقِفُوهُم أَنَّهُم مَسْؤلون» .

تکمله فی المسأله: ففی «الجواهر»: و«کذلک لا ینقض الوضوء بالردّه سواء کانت عن فطره أو ملّه، مع وجوب القتل وعدمه فیها للأصل ، بل الأُصول والأخبار الحاصره، والإجماع المنقول».

فجعل الأصل أمتن تلک الأدلّه ، کما أنّه لا وجه للحکم بالبطلان إلاّ توهّم وجوب قتله، وعدم قبول توبته، وهما لا ینافیان صحّه عمله کغیر الوضوء من الصلاه والصوم اللذین قد أتی بهما ، أو توهّم نجاسته الخبثیّه، فهو لا یوجب بطلان طهارته الحدثیّه.

۱- وسائل الشیعه: الباب ۹، نواقض الوضوء، الحدیث ۲.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۹، نواقض الوضوء، الحدیث ۸.

إلّا أنّه يشكل فی أنّه إذا ارتدّ فقد نجس جسده، فتُنجّس الماء الواقع فیه، فلا یمکن إدامه الغسل والمسح معه، إلّا أن یدیم مع ماءٍ طاهر کما فی «مصباح الفقیه» .

لکنّه مخدوش بأنّ تحصیل التطهیر، یوجب أن لا یبقی ماء الوضوء الذی کان فی سابقه، واللازم فی الوضوء هو المسح من بقیّه ذلک الماء، إلّا أن یکون فی بعض الصور ممکناً، کما لو ارتدّ بعد غَسل الوجه، فإنّه وإن نجّس مائه، إلّا أنّه لا یؤثّر فی بقیه الماء الذی یبقی فی یده بعد توبته، وإدامه وضوئه قبل جفاف ماء الوجه، فیصحّ المسح حینئذٍ من ذلک الماء الطاهر .

وأمّا آیه الحبط من قوله تعالی : «لَئِنْ أَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ»(۱) ونظائر ذلک، وارده فی مقام بیان الثواب لا لأصل العمل، واللّه الهادی إلی سبیل الرشاد .

* * *

۱- سوره الزمر : آیه ۶۵ .

فی أحکام الخلوه

اشاره

«الثانی فی أحکام الخلوه، وهی ثلاثه : الأوّل : فی کیفیّه التخلّی: ویجب فیه ستر العوره» .(۱)

(۱) یقع الکلام فی هذه المسأله فی عدّه أُمور :

فی أحکام الخلوه / وجوب ستر العوره

الأوّل : فی وجوب سترها فی حال التخلّی وغیره، عمّن یحرم نظره إلی عورته، ویستثنی الزوج والزوجه، ومن بحکمهما من الممالیک، کما لا یکون هذا الوجوب لمن لا یکون مکلّفاً، کالمجنون والصبی غیر الممیّز، بل الممیّز، لعدم التکلیف، وإن کان جواز إجبار الأخیر بالستر لا یخلو عن قوّه بحسب ارتکاز عرف المتشرّعه، ووجود السیره، وإن کان قلم التکلیف عنه مرفوعاً، فوجوب الستر علی المکلّف کحرمه النظر علی العوره، ممّا قام علیه الإجماع نقلاً وتحصیلاً، بل الضروره من الدِّین فی الجمله، کما عن «الجواهر» .

فیدلّ علیه مضافاً إلی ما عرفت، الأخبار الکثیره المتفاوته وبألسنهٍ مختلفه، فلا بأس بالإشاره إلی بعضها، وإن کان عددها أکثر ممّا یذکر، فنقول : وممّا یدلّ علیه روایه حسین بن زید، عن الصادق عن آبائه علیهم السلام عن النبیّ صلی الله علیه و آله فی حدیث المناهی: «قال : إذا اغتسل أحدکم فی فضاء من الأرض، فلیحاذر علی عورته . وقال : لا یدخل أحدکم الحمّام إلاّ بمئزر ، ونهی أن ینظر الرجل إلی عوره أخیه المسلم ، وقال : من تأمّل عوره أخیه المسلم لعنه سبعون ألف ملک، ونهی المرأه أن تنظر إلی عوره المرأه ، وقال : من نظر إلی عوره أخیه المسلم، أو عوره غیر أهله متعمِّداً، أدخله اللّه مع المنافقین الذین کانوا یبحثون عن عورات الناس، ولم

یخرج من الدُّنیا حتّی یفضحه اللّه، إلاّ أن یتوب»(۱) .

ومرسله الصدوق، قال : «وسُئل الصادق علیه السلام عن قول اللّه عزّوجلّ : «قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ یَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَیَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِکَ أَزْکَی لَهُمْ»(۲)؟

فقال : کلّ ما کان فی کتاب اللّه مِنْ ذِکْر حفظ الفرج، فهو من الزنا، إلاّ فی هذا الموضع فإنّه للحفظ من أنْ یُنظر إلیه»(۳) .

وخبر المرتضی رحمه الله فی «المحکم والمتشابه» نقلاً عن «تفسیر النعمانی» بسنده عن علیّ علیه السلام : . «فی قوله تعالی : «قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ» الآیه ، معناه لا ینظر أحدکم إلی فرج أخیه المؤمن، أو یمکّنه أن النظر إلی فرجه.

ثمّ قال : «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ یَغْضُضْنَ»(۴) الآیه ، أی ممن یلحقهن النظر، کما جاء فی حفظ الفروج، فالنظر سبب إیقاع الفعل من الزنا وغیره»(۵) .

وصحیح حریز ، عن أبی عبداللّه علیه السلام : «قال : لا ینظر الرجل إلی عوره أخیه»(۶) .

فدلاله هذین الخبرین الأخیرین علی وجوب الستر، منوط إلی القول بالملازمه بین وجوب الستر وحرمه النظر، لکنّه مشکل لنقضه بغیر المکلّف، حیث لا یجب علیه الستر، لأنّه غیر مکلفٍ، لکن یحرم النظر إلی عورته، کما أنّ عکسه أیضاً کذلک حیث لا یحرم النظر للمجنون، لعدم التکلیف اخلاّ أنّ الستر واجب للمکلّف عنه .

أو القول من باب حرمه إعانه الإثم، إذ کشف العوره عند الناظر یوجب الإعانه

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱، احکام الخلوه، الحدیث ۲.

۲- سوره النور : آیه ۳۰ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱، احکام الخلوه،الحدیث ۳.

۴- سوره النور : آیه ۳۱ .

۵- وسائل الشیعه: الباب ۱، احکام الخلوه، الحدیث ۵.

۶- وسائل الشیعه: الباب ۱، احکام الخلوه، الحدیث ۱.

للاثم له، فهو صحيح لما لا يكون النظر اختياريّاً، وإلاّ لكان مشكلاً لقدرته على غضّ البصر فيما النظر حراماً دون الستر.

كما ذهب بعض إلى مثله فى حرمه النظر إلى وجه الأجنبيّه دون أن يكون التستّر عليها واجباً .

أو يقال ــ بإشعار ذيل الحديث ــ بكون النظر موجباً لإيقاع الزنا وغيره، فهذا يصدق مع كشف العوره عند الناظرين، حيث يفهم من مناسبه الحكم والموضوع وجوب الستر، لئلاّ يستعدّ ذلك لإيقاع الناس فى الزنا والفتنه، فهو أمر صحيح موافق لارتكاز المتشرّعه أيضاً ، مضافاً إلى عدّه أخبار دالّه على النهى عن دخول الحمّام من دون مئزر، حيث يُستكشف أنّ النهى ورد بلحاظ أن لا يقع نظر الناظرين إليه، وكما فى النبوى المتقدّم ، وحديث حمزه بن أحمد عن أبى الحسن الأوّل عليه السلام : «قال : سألته أو سأله غيرى عن الحمّام؟ فقال : ادخله بمئزر، وغضّ بصرك»(۱) .

وخبر تحف العقول عن النبىّ صلى الله عليه و آله : «أنّه قال : يا على إيّاك ودخول الحمّام بغير مئزر ، ملعون الناظر والمنظور إليه»(۲) .

فمع دلاله هذه الأخبار الكثيره على ذلك تصريحاً، أو تلويحاً فلا يبقى اشكال فى وجوب الستر وحرمه النظر ، ولا يعبأ بما قيل فيه أو يمكن أن يقال من قصور سند بعضها ــ لما رأيت من صحّه بعضها الآخر، وهو كافٍ فى إثبات الحكم ــ ومن قصور دلاله بعضها ــ لما عرفت من عدم الانحصار فى خبر واحد، بل هى أخبار كثيره وكانت دلاله بعضها على الحكم واضحه ــ ومن معارضتها مع ما يدلّ على كراهه النظر إلى العوره دون الحرمه ــ وهو كما فى خبر ابن أبى يعفور: «قال :

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳، آداب الحمّام، الحديث ۲.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳، آداب الحمّام، الحديث ۵.

سألت أبا عبداللّه عليه السلام أيتجرّد الرجل عند صبّ الماء، تُرى عورته أو يصبّ عليه الماء أو يرى هو عوره الناس ؟ قال : كان أبى يكره ذلک من كلّ أحد»(۱) .

وأمّا خبر الصدوق، عن حمّاد بن عمرو، وأنس بن محمّد، عن أبيه، عن جعفر بن محمّد عليه السلام عن آبائه عليهم السلام ، فى وصيّه النبىّ صلى الله عليه و آله لعلىّ عليه السلام قال : «إنّ اللّه كره لأُمّتى ... إلى أن قال : وكره دخول الحمّام إلاّ بمئزر» .

فالجوابُ عنه أوّلاً : بعدم كون الكراهه هاهنا بالمعنى المصطلح، بين الفقهاء، فيمكن أن يكون معناها هو الحرمه أيضاً .

وثانياً : فمع وجود كثره الأخبار الواقعه فى قبالها، الدالّه على الحرمه، واشتمال بعضها لشبه التعليل من الوقوع فى الزنا، وقوّتها بعمل الأصحاب، وضعف الخبرين بإعراضهم عنهما ، كيف يمكن القول بالكراهه دون الحرمه، كما ذكره بعض متأخِّرى المتأخِّرين، لولا خوفه عن مخالفه الإجماع والشهره.

كما لاـ يعبأ باحتمال كون المراد من العوره هو اذاعه سرّ المؤمن، أو إذلال ذاته، أو حفظ ما يعاب عليه من كلامه بتعبيره، كما يدلّ عليه تفسير ذلک بهذه الأُمور فى بعض الأخبار مثل خبر حذيفه بن منصور ، قال : «قلت لأبى عبداللّه عليه السلام : شى يقوله الناس عوره المؤمن على المؤمن حرام ؟ فقال : ليس حيث يذهبون، إنّما عوره المؤمن أن يزلّ زلّه، أو يتكلّم بشىء يعاب عليه فيحفظ عليه يعيّره به يوماً ما»(۲) .

وخبر عبداللّه بن سنان ، عن الصادق عليه السلام : «قال : سأله عن عوره المؤمن على المؤمن حرام؟ فقال : نعم . قلت : أعنى سفليه: فقال : ليس حيث تذهب، إنّما هو إذاعه سرّه»(۳) .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳، آداب الحمّام، الحديث ۳.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۸، آداب الحمّام، الحديث ۱.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۸، آداب الحمّام، الحديث ۲.

وخبر زیـد الشـحّام عن الصادق علیه السـلام : «فی عوره المؤمن علی المؤمن حرام ؟ قال : لیس أن ینکشف فیری منه شـیئاً، إنّما هو أن یزری علیه أو یعیبه»(۱) .

لأنّه یمکن أن یکون ذلک أحد المعنیین من هذه الکلمه، فأراد الإمام علیه السلام أنّه

لیس الحرمه منحصراً فی خصوص النظر إلی عوره المؤمن ، بل هذه الاُمور أیضاً داخله فی الحرمه .

أو یقـال : بـإراده هـذا المعنی فی مثـل تلـک الأخبـار، فلا ـ ینـافی أن یکـون المراد مـن العـوره فی غیر هـذه الأخبـار هـو المعنی المعروف، کما کانت الأخبار المشـتمله علی هذا المعنی من العوره متضـمّنه لقرائن دالّه علی کون المراد هو القبل والدبر ـ نظیر خـبر حسـین بن زیـد بن الحکم بالحـذر عن العـوره إذا اغتسـل فی فضـاء من الأـرض ـ أو کـان فی بعض الأخبـار ـ مثـل خـبر المرتضی نقلاً عن النعمانی ـ تعبیر الفَرْج بدل العوره، الظاهر فی المعنی المعروف .

بل یمکن أن یقال : بأنّ قوله: «عوره المؤمن علی المؤمن حرام» قد اسـتعملت فی المعنی المعروف أیضاً، کما استعملت فی تلک المعانی، ویشـهد لذلک ما فی خبر حنّان بن سدیر ، عن أبیه: «قال : دخلت أنا وأبی وجدّی وعمّی حمّاماً بالمدینه، فإذاً رجل فی البیت المسـلخ. فقال : مَن القوم... إلی أن قال : ما یمنعکم من الاُزر؟ فإنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال : عوره المؤمن علی المؤمن حرام . قـال : فبعث أبی إلی عمّی کرباسه فشـقّها بـأربعه، ثمّ أخـذ کـلّ واحـد منّا واحـداً، ثمّ، دخلنا فیها... إلی أن قال : فسألنا الرجل فإذاً هو علیّ بن الحسین علیه السلام »(۲) .

مضافاً إلی ما فی «الحـدائق» اسـتفاده حرمه النظر إلی العوره بالمعنی المعروف من تلک الأخبار أیضاً، لتأکّـد الحرمه هنا من جهه شدّه الضرر والهتک للمؤمن

۱- وسائل الشیعه: الباب ۸، آداب الحمّام، الحدیث ۳.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۹، آداب الحمّام، الحدیث ۴.

بالنظر إلی عورته، ونحن نضیف ونقول لاسیّما مع إمکان الانجرار إلی الزنا وأشباهه، کما لایخفی .

الثانی : وجوب الستر عن کلّ ناظر محرّم أمرٌ ثابت عدا ما استثنی من الزوج والزوجه، ومَنْ بحکمهما، من غیر فرق بین کون الناظر مکلّفاً أو غیر مکلّف

ـ کالمجنون والصبی الممیّز ـ للإطلاقات، بل وموافقه الأصحاب فتویً وعملًا لذلک ، فاحتمال التقیّد فی الأخبار بتوهّم کون الموجود فیها هو الرجل والمرأه، والمسلم والمؤمن، الظاهر فی کونهم ممیّزین ، غیر ممنوع، لوجود بعض الإطلاقات التی تأبی عن التقیّد بحسب ظاهر لسانه، وهو مثل خبر حسین بن زید : «مَنْ نظر إلی عوره غیر أهله متعمّداً...»(۱).

إذا انضمّ إلی ما ذکرناه سابقاً، من کونه موجباً للوقوع فی فتنه الزنا الثابته فی حال عدم التستّر أیضاً، لأنّ عدم تحفّظ العوره عن الصبی المراهق غیر البالغ والمجنون کان مظنّه خوف الفتنه، ولو من جهه التجاوز إلی النسوان والبواکر بالاستمتاعات، لاسیّما فی المجنون الذی قد یمکن رؤیه العوره فیجتمع فیه الجنون مع الشهوه فیقدم علی مالا تحمدُ عقباه.

کما لا فرق بین کون الناظر مسلماً أو کافراً، ذکراً أو أُنثی ، وتوهّم کون نساء الکفّار ـ کالمملوکه والإماء کما قیل ـ فی غیر محلّه فی المقام، لأنّ وجوب ستر العوره علی الاماء لازم أیضاً ممّن لا یکون له النظر إلی عورتها جائزاً، وإن اُرید تشبیه الاماء بالموالی ففیه أنّ، هذا ممّا لم یلتزم به الأصحاب فی هذا المقام، ولم ینقل ذلک عن أحد، کما یساعده الاعتبار من جهه شبه التعلیل من انجراره إلی الزنا وأشباهه .

نعم ، لا بأس بالحکم بعدم وجوب التستّر عن الصبی غیر الممیّز کسائر

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱، آداب الحمّام، الحدیث ۲.

الحیوانـات، للأصـل، والسـیره العملیّه الثـابته ، بـل عـدم شـمول الأـدلّه لمثله، لأـنّ الظـاهر من التعلیل ونظائره هو الحفظ من النظر المقصود لا مجرّد النظره غیر المقصوده والخاطفه کما لا یخفی .

کما لا فرق فی حرمه النظر إلی العوره، کون المنظور إلیه مکلّفاً أو غیر مکلّف،

ـ کالمجنون والصبیّ الممیّز ـ ولا بین کونه مسلماً أو کافراً، ذکراً أو اُنثی، حرّاً أو غیره، فیحرم النظر إلی عورات الممیّزین، وإن اعترض فی «الجواهر» من جهه إقامه الدلیل من حیث السنّه علیه .

ولکنّ الإنصاف إمکان إثباته من التعلیل الوارد فی خبر المرتضی عن «تفسیر النعمانی» بقوله: «فالنظر سبب إیقاع الفعل من الزنا وغیره»(۱) مضافاً إلی دلاـله خبر حسـین بن زیـد بقوله : «من نظر إلی عوره غیر أهله...»(۲) الشامل بإطلاقه لما ذکرناه، مع عـدم مشاهده الخلاف أو نقله عن أحدٍ من الأصحاب، حیث لا یبعد دعوی وجود الإجماع، ولو من جهه عدم تعرّضهم لهذا الفرع مثلاً ، فالمسأله واضحه بحمد اللّه .

وبعـدما وقفت علی مـا ذکرنـاه من الأـدلّه، فلا یبقی مورد للرجوع إلی أصل البراءه عن حرمه النظر، فضـلاً عن إلی وجود السـیره علی خلافه، وتقبیح العقلاء لمن نظر إلی عورات المجانین والممیّزین .

نعم ، لا یحرم النظر إلی عورات غیر الممیّزین من الأطفال ، فضـلاً عن عـدم شـمول إطلاق الأدلّه لمثله، لعدم جریان مثل التعلیل فیه، لانصـراف الدلیل عن مثله، وأنّ السـیره العملیّه للاُمّهات بالنسـبه إلی أطفالهن وصبایاهنّ من تلفیفهم بالخرقه، وتعویضهم فی کلّ یوم مرّه أو مرّتین، من دون إشاره فی الأخبار من

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱، آداب الحمّام، الحدیث ۵.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱، آداب الحمّام، الحدیث ۲.

الحكم بلزوم الستر لهم، فالحكم واضح لا خفاء فيه .

فی أحكام الخلوه النظر إلی عوره غیر المسلم

الثالث : هل یجوز النظر إلی عوره غیر المسلم _ كما علیه بعض ورود به الأخبار _ أو لا یجوز كما علیه المشهور ؟

الظاهر هو الثانی، لأنّه فضلاً عن شمول بعض الإطلاقات _ مثل قوله فی خبر حسین بن زید: «من نظر إلی عوره غیر أهله متعمّداً فعلیه كذا وكذا» فانّ التعلیل

الواقع فی خبر المرتضی، نقلاً عن «تفسیر النعمانی» بقوله : «فالنظر سببٌ لإیقاع الفعل من الزنا وغیره» یجری لمثل النظر إلی عوره الكافر أیضاً، خصوصاً لو قیل بالجواز، حتّی بالنسبه إلی عوره اُنثی الكفّار لرجال المسلمین ، وإن احتمل السیّد الاصفهانی الجواز فی الرجل الكافر فقط، إلاّ أنّ كلام الصدوق والشیخ الحرّ العاملی _ علی ما حُكی عنهما _ كان مطلقاً بین الذكر والاُنثی .

وأمّا ورود بعض الأخبار علی الكراهه، أو الجواز من دون كراهه، مثل مرسله ابن أبی عمیر ، عن غیر واحد عن أبی عبداللّه علیه السلام : «قال : النظر إلی عوره من لیس بمسلم مثل النظر إلی عوره الحمار»(١) .

ومرسله الصدوق ، قال : «روی عن الصادق علیه السلام أنّه قال : إنّما أكره النظر إلی عوره المسلم، فأمّا النظر إلی عوره مَنْ لیس بمسلم مثل النظر إلی عوره الحمّار»(٢) .

بل وهكذا بمقتضی مفهوم بعض الأخبار السابقه المتقیّده بالمؤمن والمسلم والأخ، حیث یدلّ علی عدم الحرمه فی غیرهم.

فلا یعبأ بها، لأنّ الإنصاف هو أن رفع الید عن مثل تلك الإطلاقات، مع جریان التعلیل والشهره القریبه بالاتّفاق فیه بواسطه الخبرین المرسلین غیر المنجبرین بعمل الأصحاب، بل وإعراضهم عنهما، مشكلٌ جدّاً .

١- وسائل الشیعه: الباب ۶، آداب الحمّام، الحدیث ١.

٢- وسائل الشیعه: الباب ۶، آداب الحمّام، الحدیث ٢.

الرابع : هل يجب ستر العوره ببشرتها فقط، أو هی مع الحجم ؟

والـذی یظهر من المحقّق الثـانی، هو الثـانی إلاّ أنّ المشـهور علی الأوّل، لما لا یصـدق النظر إلی العوره بالنظر إلی الخرقه الواقعه علی العوره، التی تری حجمهـا من ظاهرهـا، مع ورود بعض الأخبار من تجویز رفع الستر عن العوره بعـد النوره، معلّلًا بأنّها ستره، وذلک مثل خبر محمّـد بن أبی عمیر عن بعض من حدّثه : «أنّ أبا جعفر کان یقول : مَنْ کان یؤمن باللّه والیوم الآخر، فلا یدخل الحمّام إلاّ

بمئزر . قـال : فـدخل ذات یوم الحمّـام فتنوّر، فلمّـا أطبقت النوره علی بـدنه ألقی المئزر، فقال له مولی له : بأبی أنت واُمّی إنّک لتوصینا بالمئزر ولزومه، ولقد ألقیته عن نفسک ؟ فقال : أما علمت أنّ النوره قد أطبقت العوره»(۱) .

وخبر عبیـداللّه الرافعی، فی حـدیث: «إنّه دخل حمّاماً بالمدینه، فأخبره صاحب الحمّام أنّ أبا جعفر علیه السـلام کان یدخله فیبدأ فیطلی عانته وما یلیها، ثمّ یلفّ إزاره علی أطراف إحلیله، ویدعونی فأطلی سائر بدنه.

فقلت له یوماً من الأیّام : إنّ الذی تکره أن أراه قد رأیته . قال : کلّا إنّ النوره ستره (ستره)»(۲) .

فی أحکام الخلوه / فی ستر حجم العوره

فـالحقّ أنّ الواجب من الستر، لیس إلاّـ البشـره دون الحجم، وإن کـان الحکم بجواز النظر إلی العوره المسـتوره بـالنوره، الموجبه لستر لونهـا فقـط مشـکلٌ جـدّاً، لأـنّ الخبر الثـانی مشـتمل علی ان وقوع النظر إلی النوره المطلیه بهـا العوره، یمنع عن وقوع النظر المباشـر إلی نفس العوره، فمـا رأی ذلک الرجل لیس العوره بنفسـها، وهـذا لا ینافی عـدم جواز الکشف والنظر مع الاختیار إلی العوره المستوره بالنوره .

۱– وسائل الشیعه: الباب ۱۸، آداب الحمّام، الحدیث ۲

۲– وسائل الشیعه: الباب ۱۸، آداب الحمّام، الحدیث ۱.

وأمّا الخبر الأوّل، فهو مشتملٌ لما لا يقتضيه شأن الإمام علیه السلام ، إذ بعید أن یرفع الإمام ستر العوره المتنوّره، خصوصاً مع وجود عدّه أخبار دالّه علی خلافه، کما فی خبر سعدان.

«أنّه رأی أبا الحسن علیه السلام فی الحمّام وعلیه إزار فوق النوره»(۱) .

بل وهکذا فی صدر حدیث عبیداللّه المرافقی المذکور بقوله : «إنّ أبا جعفر علیه السلام کان یدخله، فیبدأ فیطلی عانته وما یلیها، ثمّ یلفّ إزاره علی أطراف

إحلیله، ویدعونی فأطلی سائر بدنه»(۲) ، الحدیث .

حیث یفهم أنّ فعل الإمام علیه السلام کان هکذا، فلا یبعد دلالته علی الإلزام، کما یساعده ارتکاز المتشرّعه، لامثال هؤلاء العظماء من الرجال فالمسأله لا تحتاج إلی مزید بیان .

إذا عرفت کفایه ستر البشره، فیظهر حکم ما لو کان الساتر رقیقاً حاکیاً عمّا تحتها من العوره لأنّه لا یخلو إمّا أن یکون علی نحو لا یصدق معها کونه ساتراً، لسعه منافذه، بحیث یقال عرفاً للناظر إلیه بأنّه ناظر للعوره، فیحرم وإن لم یتمیّز لون البشره، وامّا أن یکون بغیر ذلک، فیلحق بالحجم، ولا إشکال فیه .

الخامس : لا یخفی أنّ الستر الواجب عن الناظر هاهنا، غیر الستر الوارد فی الصلاه، لأنّ کشف العوره فی الصلاه حرام ومبطل، ولو لم یکن ناظراً فی البین، أو لم یمکنه المشاهده، کما لو کان کشف عنها فی ظلام اللیل، هذا بخلاف المقام حیث یکفی تحصیل المانع عن النظر، ولو بغیر ستر عادی، مثل الخرقه والید، نظیر الستر بالظلمه أو بالبعد الحاصل بین الناظر والمنظور إلیه، بحیث لا یصدق النظر إلی العوره، أو بالرمس فی الماء الکدر، أو بالدخول فی الحفره وغیرها .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۸، آداب الحمّام، الحدیث ۳.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۸، آداب الحمّام، الحدیث ۱.

كما أنّ الملاك فى الحرمه صدق النظر إلى العوره، بلا فرق بين كونه بلا واسطه أو مع واسطه غير مضرّ للصدق عرفاً، كما لو نظر إليها فى الماء الصافى الحاكى للنوره كاملًا أو من وراء الزجاجه أو من خلال المرآه .

ولاـ يبعد كشف حكم ذلك من قوله عليه السلام فى حديث المرتضى نقلاًـ عن «تفسير النعمانى»: «أو يمكّنه من النظر إلى فرجه»(۱) ، يعنى التمكين، ولو من خلال الوسيط كما لا يبعد كشف حكم ذلك من إطلاق حفظ الفرج عن النظر لمثل ذلك أيضاً فى الآيه .

فما قاله السيّد الاصفهانى قدس سره فى «روائع الفقهيّه» من الإشكال فى مثل النظر من خلال المرآه أو الماء الصافى، كما لا يصدق النظر إلى رؤيه الهلال فيما نظر إليه بواسطه المرآه، فمحلّ تأمّل، لاسيّما مع جريان حكم شبه التعليل فى مثل هذا النظر أيضاً، فيقوى ويطمئن النفس فى الحكم بالحرمه، كما لا يخفى .

نعم يقع الإشكال فى النظر إلى تصوير العوره الواقعه على القرطاس، فلا يكون مثله داخلًا فى لسان الأخبار .

السادس : لا إشكال فى وجوب الستر فيما إذا علم وجود الناظر الذى ينظر إليه ، بل وهكذا فيما يعلم عاده أنّه يتحقّق النظر إليه فيما بعد الكشف، كما فى مثل الحمّامات العامّه، وإن لم يكن حال الكشف ناظراً إليه، كما لا يبعد الحكم بوجوب الستر أيضاً مع الظنّ بذلك، فضلًا عن الظنّ المتأخم للعلم .

فى أحكام الخلوه / ستر العوره عن الناظر المحترم

بل قد يمكن القول بالوجوب فى صوره الشكّ أيضاً، لإطلاق بعض الأدلّه، مثل ما فى خبر حسين بن زيد .

«إذا اغتسل أحدكم فى فضاء من الأرض، فليحاذر على عورته»(۲) ، حيث لم

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱، احكام الخلوه، الحديث ۵.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱، احكام الخلوه، الحديث ۲.

يقيّد بصوره العلم بوجود الناظر، أو الظنّ بذلك، فلا يكون الحكم إلاّ من باب الاحتياط، لئلاّ يتحقّق النظر.

كما يمكن استظهار ذلك أيضاً من قوله تعالى : «وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ»، من كون الوظيفه هو حفظ العوره فى الموارد التى يمكن أن يتحقّق الناظر فيها عادهً، بل حتّى لو احتمل وقوعه .

نعم ، دخول الوهم فيه مشكل جدّاً ، بل فى «مستند الشيعه» دعوى الإجماع على خلافه .

وممّا ذكرنا يظهر أنّ الحرمه لا تكون مترتّبه على الكشف المتحقّق للنظر

الفعلى فقط ، بل لا ـ يبعد الحكم بالحرمه فيما إذا كان الكشف معدّاً للنظر عرفاً وعادهً، ولو لم يتحقّق النظر، وإن كان الجزم بذلك ــ أى بالحرمه الفعليه ــ لا من باب التجرّى مشكل جدّاً .

فالأحوط وجوب الحفظ مطلقاً، إلاّ ما يعلم عدم وجود الناظر إليه، أو يطمئنّ بذلك كما لا يخفى .

السابع : أنّ المراد بالعوره هل القُبل من القضيب والبيضتين والدبر فقط، أو كان مع العجان، وهو ما بين الخصيه وحَلَقه الدبر كما عن المحقّق الكركى فى حاشيته على «الإرشاد» من أولويّه دخوله بها، أو كانت العوره بين السرّه والركبه كما عن القاضى، أو إلى نصف الساق كما عن الحلبى؟

والذى ذهب إليه المشهور هو الأوّل، ولا يبعد دخول العجان بالمعنى المذكور فى العوره، لعدم استبعاد صدق القضيب لمجموع ما الآله الخارجه عن البدن والمسترسل، وما هو داخلٌ تحت الجلد إلى حلقه الدبر، فما عن الآملى قدس سره من عدم وجه لدخول العجان فيها، لعلّه كان لاستغنائه عن الذكر .

فالأولى عدم جعل المحقّق مخالفاً للمشهور، فما يدلّ على القول الأوّل هو مرسله أبى يحيى الواسطى ، عن بعض أصحابه عن أبى الحسن الماضى عليه السلام :

«قال : العوره عورتان، القبل والدبر، والدبر مستور بالإليتين، فإذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العوره»(۱) .

ومرسله الكلينى قال : «وفى روايه أُخرى: فأمّا الدبر فقد سترته الإليتان وأمّا القبل فاستره بيدك»(۲) .

ومرسله الصدوق ، قال : «قال الصدوق : الفخذ ليس من العوره» .

ومثله خبر محمّد بن حكيم، فى حديث: «فقال : إنّ الفخذ ليست من

العوره»(۳) هذه الأدلّه تدلّ على مسلك المشهور بل عن الخلاف والسرائر الإجماع عليه .

فى أحكام الخلوه / فى المراد من العوره هنا

وأمّا ما يـدلّ على خلافهم، مثل خبر كثير النبّال ، قال : «سألت أبا جعفر عليه السـلام عن الحمّام؟ فقال : تريد الحمّام ؟ قلت ؛ نعم ، فأمر بإسخان الماء، ثمّ دخل فائتزر بإزار، فغطّى ركبتيه وسرّته ... إلى أن قال : ثمّ قال هكذا فافعل»(۴) .

وخبر حسـين بن علوان المروى عن «قرب الإسـناد» عن جعفر عن أبيه عليه السـلام : «إذا زوّج الرجـل أَمَتَه، فلا ينظر إلى عورتها، والعوره ما بين السرّه والركبه»(۵) .

وخبر الخصال بإسناده عن علىّ عليه السلام : «ليس للرجل أن يكشف ثيابه عن فخذه ويجلس بين قوم»(۶) .

ولكن الإنصاف إثبات كون العوره حقيقه ــ فى جميع الموارد ــ ذلك، بواسطه هذه الأخبار مشـكل، لأنّ خبر بشير لا يدلّ على أكثر من كون فعل الإمام هكذا،

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱، احكام الخلوه، الحديث ۳.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱، احكام الخلوه، الحديث ۴.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۴، آداب الحمّام، الحديث ۱.

۴- وسائل الشيعه: الباب ۵، آداب الحمّام، الحديث ۱.

۵- وسائل الشيعه: الباب ۴۴، نكاح العبيد والاماء، الحديث ۷.

۶- وسائل الشيعه: الباب ۱۰، أحكام الملابس، الحديث ۳.

والأمر بالإتيان بذلك ، وأمّا كون العوره حقيقه ذلك فلا، لإمكان كون هذا المقدار ملحقاً بها حكماً لو سلّمناه، فلا يمكن إثبات وجوب سترها مثلًا فى مثل الصلاه، أو حرمه النظر إليه وأمثال ذلك ، بل يقتصر على مورده فقط .

كما أنّ خبر «قرب الاسناد» يدلّ على كون حدود عدم جواز كشف العوره للرجل بالنسبه إلى أهله، فيحرم النظر عليها بالنسبه إلى ذلك دون غيرها ، أمّا كون العوره هكذا فى جميع الموارد فاثباته مشكل.

وكـذلك يدلّ هذا الحديث على جواز النظر للرجل إلى غيرها لعدم كونها عوره، مع أنّ الالتزام بذلك فى غير الأمَه بالنسبه إلى سائر النسوان غير وجيهه، كما لا يخفى .

كما أنّ عـدم دلاله خبر على عليه السـلام على كون ذلك هو العوره، أوضح من أن يخفى، لأنّ غايه ما يدلّ ــ مع فرض التسـليم ــ هو لزوم ستر الفخذ عند إراده الجلوس بين القوم .

فى أحكام الخلوه / استحباب ستر البدن

هـذا ، مع أنّـا لو سـلّمنا دلاله الجميع عليه، فلابـدّ من الحمل على الاسـتحباب، جمعاً بينها وبين الأخبار السابقه المصـرّحه فى بيان مقدار العوره، خصوصاً مع صراحه بعضها بعدم كون الفخذ من العوره، فلاحظه ، فضلًا عن إعراض الأصحاب أيضاً .

فثبت من جميع الفروع، وجوب سـتر العوره ــ أى القبـل من القضـيب والبيضـتين والـدبر ــ عن كـلّ نـاظر محترم، حتّى المجنون والصبى المميّز وغير المسـلم، سواء علم أو ظنّ بـذلك ، بـل ولو شـك احتياطاً فى الأخير دون الوهم، سواء كان النظر من خلال الواسـطه أو لا ، كما يحرم النظر كذلك إلى العوره مطلقاً، حتّى عوره غير المسـلم، وكان حرمه النظر إلى بَشَرتها دون حجمها ــ وإن كان يصدق الستر بالنوره فقط ــ مشكلٌ جدّاً .

ويستحبّ ستر البدن(۱)

(۱) أي عنـد إراده التخلّي، واستحبابه ممّـا لا كلام فيه، والأخبار الـدالّه عليه متظافره، كما كانّ كلمات الفقهاء عليه متكاثره، فلا بأس بالإشاره إلى أخبار الباب : فيدلّ عليه خبر حمّاد بن عيسى عن الصادق عليه السلام : «قال : قال لقمان لابنه في حديث : وإذا أردت قضاء حاجتك فابعد المذهب في الأرض»(۱) .

وخبر الطبرسي في «مجمع البيـان»، عن الصادق عليه السـلام : «قال : ما اُوتي لقمان الحكمه... إلى قوله : ولم يره أحـد من الناس على بول ولا غائط قطّ، ولا اغتسال لشدّه تستّره وتحفّظه في أمره»(۲) ، الحديث .

ومرسله الشهيد الثاني في «شرح النفليّه» عن النبيّ صلى الله عليه و آله : «أنّه لم يُرَ على بول ولا غائط»(۳) .

وفي حديث قال : و«قال عليه السلام : من أتى الغائط فليتستّر»(۴) .

وحـديث «كشف الغمّه» نقلاًـ عن جنيـد (جنـدب) بن عبـداللّه، في حـديثٍ قال : نزلنا النهروان... إلى قوله : فإنّي لجالس إذ ورد عليّ أمير المؤمنين عليه السـلام فقال : يا أخا الأزد معك طور ؟ قلت : نعم ، فناولته الأداوه، فمضى حتّى لم أره، وأقبل وقد تطهّر فجلس في ظلّ الترس»(۵) .

وخبر الطبرسي في «الاحتجاج» عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام : «إنّ أبا

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۴، أحكام الخلوه، الحديث ۱.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۴، أحكام الخلوه، الحديث ۲.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۱۴، أحكام الخلوه، الحديث ۳.

۴- وسائل الشيعه: الباب ۱۴، أحكام الخلوه، الحديث ۴.

۵- وسائل الشيعه: الباب ۱۴، أحكام الخلوه، الحديث ۵.

حنيفه قال له وهو صبيّ : يا غلام أين يضع الغريب فى بلدتكم هذه ؟ قال : يتوارى خلف الجدار»(۱) ، الحديث .

وخبر القطب الراوندى فى «قصص الأنبياء» عن هشام بن سالمٌ عن الصادق عليه السلام : «قال : إنّ آدم عليه السلام لمّا أهبط من الجنّه وأكل من الطعام، وجد فيبطنه ثقلاً، فشكا ذلك إلى جبرئيل، فقال : يا آدم فتنحّ فنحّاه فأحدث ما خرج منه الثقل»(۲) .

وخبر ابن عبّاس ، قال : «كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله إذا أراد حاجه أبعد فى المشى ، فنزع خفّيه وقضا حاجته ثمّ توضّأ»(۳) ، الخبر .

وحديث «دعائم الإسلام» «رووا عليهم السلام أنّه صلى الله عليه و آله كان إذا أراد قضاء حاجته فى السفر أبعد ما شاء اللّه، واستتر.

وقالوا : من فقه الرجل ارتياد مكان الغائط والبول والنخامه ، يعنون :أن لا يكون ذلك بحيث يراه الناس»(۴) .

ومرسله أُخرى: «وروينا عن بعضهم عليهم السلام أنّه أمر بابتناء مخرج فى الدار، فأشاروا إلى موضع غير مستتر من الدار. فقال عليه السلام : يا هؤلاء إنّ اللّه عزّوجلّ لمّا خلق الإنسان خلق مخرجه فى أستر موضع منه، وكذلك ينبغى أن يكون المخرج فى أستر موضع فى الدار»(۵) .

وحديث توحيد المفضّل فى حديث عن الصادق عليه السلام : «قال : أليس من حسن التقدير فى بناء الدار أن يكون الخلاء فى أستر موضع فيها»(۶) ، الحديث .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۴، أحكام الخلوه، الحديث ۷.
۲- مستدرك الوسائل: الباب ۴، أحكام الخلوه، الحديث ۲.
۳- مستدرك الوسائل: الباب ۴ أحكام الخلوه، ح۳.
۴- مستدرك الوسائل: الباب ۴ أحكام الخلوه، ح۴.
۵- مستدرك الوسائل: الباب ۴ أحكام الخلوه، ح۵.
۶- مستدرك الوسائل: الباب ۴ أحكام الخلوه، ح۵.

وغير ذلك من الأخبار الدالّه على ذلك صراحهً أو تلويحاً، من دون فرق فى ذلك بين التخلّى للبول أوالغائط ، كما أنّ الظاهر عدم الفرق فى إيجاد الستر بين كونه بالبُعد، أو بالدخول فى الحفيره، أو فى الظلمه، أو خلف العباء، إذا جعل على

نحو الجدار لا ما إذا كان على ظهر الإنسان .

فى أحكام الخلوه / حكم النظر لو رأى عوره مكشوفه

فما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره من عدم ثبوت دليل على استحباب التستّر بالعباء، خلافاً لصاحب «الجواهر» من الحكم بعدم الكنايه، وصاحب «مصباح الفقيه» للهمدانى بالكنايه بقاعده الميسور ؛ لعلّه نزاع لفظى، لأنّ الستر على نحو الجدار يشمله تلك الأدلّه قطعاً، وعلى نحو المتعارف ــ أى وقوعه على ظهر الإنسان ــ تكون الأدلّه منصرفه عنه، وإلاّ ـ لكان الستر بسائر الألبسه موجوداً أيضاً، فلا خصوصيّه للعباء، كما لا يخفى .

هاهنا فروع مذكوره فى العروه لا بأس بذكرها حتّى يتّضح حالها، فنقول : الفرع الأوّل : فى أنّه لو رأى عوره مكشوفه، هل يجوز النظر إليها أم لا ؟

فالمسأله ذات شقوق ووجوه .

تارهً : لأنّها يفرض كون حالتها السابقه له معلومه بالجواز ، واُخرى بعدمه، كما لو فرض أنّه يعلم بحرمه النظر إليها لكونها عوره أجنبيّه ، ثمّ يشكّ لأجل الشكّ فى صيرورتها بما يجوز النظر إليها من الزوجيّه والمملوكيّه والمحلّليه، فلا إشكال فى الحكم بالحرمه حينئذٍ لأجل استصحاب الحاله السابقه، موضوعاً وحكماً من عدم الزوجيّه والمملوكيّه والمحلّليه والحرمه السابقه، كما هو واضح لا بحث فيه .

كما أنّ الحكم فى صوره العلم بعدم حرمه النظر إليه سابقاً، وثمّ الشكّ لاحقاً لأجل الشكّ فى طروّ ما يوجب الحرمه ــ كما لو كانت زوجه أو مملوكه أو محلّله، أو غير مميز، فالآن يشكّ أنّه صارت مطلّقه أو غير محلّله أو مميّزاً ــ هو الجواز بواسطه الاستصحاب موضوعاً وحكماً، أى استصحاب بقاء الزوجيّه واخوتها،

وجواز النظر المترتّب إليها، وهو واضح أيضاً .

وثالثه : بفرض عـدم معلوميّه حالتها السابقه ، فحينئذٍ يتصوّر على وجوه لأنّه تارهً : يشكّ فى أصل كون هذا المرئى والمنظور إليه عوره، حتّى يكون حراماً

مثلًا، أو لا حتّى يكون جائزاً؟

فلا إشكال فى كون الحكم هو الجواز، لأصاله البراءه الجاريه فى الشبهه الموضوعيّه التحريميّه .

واُخرى : أنّه يعلم بكون المرئى عوره لكنّه، يشـكّ فى كونهـا عوره حيوانٍ حتّى يجوز النظر اليها، أو عوره إنسان جائز النظر إليه، أو عوره من يحرم النظر إليه؟

وهو أيضـاً مثـل سـابقه من جواز النظر إليه، لمـا عرفت من جريـان أصـل البراءه، وكون الشـبهه موضوعيّه تحريميّه، وإن كان فى صوره كون كلّ من طرفى الشكّ هو عوره الإنسان فيه كلام، سيأتى إن شاء اللّه عن قريب .

وثـالثه : أنّه يعلم كونهـا عوره إنسـان، إلاّ أنّ شكّ من جهه أنّه لايعلم كونها عوره زوجته حتّى يجوز النظر إليها، أو لأجنبيّه حتّى لا يجوز، أو كان شكّه من جهه أنّه لا يعلم كونها عوره صبى غير مميّز، حتّى يجوز، أو مميّز حتّى لا يجوز؟

ففى «العروه» حكم بعدم جواز النظر فى الثانى احتياطاً، بخلاف الأوّل، حيث حكم جزماً بالحرمه .

وعلّـل وجه الأوّل بـأنّ حكم الجواز معلّقٌ على إحراز عنوان الزوجيّه وهو غير ثـابت، فيتمسّـك بعموم دليل عـدم جواز النظر إلى عوره أخيه المؤمن، مع أنّه مخدوش قطعاً.

أو للأصل الجارى فى الأوّل، وهو عدم الزوجيّه والمملوكيّه ونظائرها، لأنّ كلّ المفروض فى كلّ اُنثى حدوث زوجيّتها، فالشـك فى الزوجيّه فى المرأه الخارجيّه يوجب جريان أصاله العـدم، ولو من جهه أصاله عـدم تعلّق الزوجيّه بها، وهو الحكم بحرمه النظر إلى عورتها، خصوصاً مع كون الدليل بحسب العموم

يقتضى حرمه النظر إلى كلّ عوره إنسان، إلاّ ما خرج بإحراز أحد العناوين المخرجه .

هـذا بخلاف صوره الثانيه، حيث إنّ مقتضى أصاله عـدم التميّيز وعـدم البلوغ، بل والبراءه، هو جواز النظر إليه، لكونه من موارد الشكّ فى انطباق دليل الحرمه

عليه، فالاستصحاب المذكور يخرجه .

فى أحكام الخلوه / النظر إلى عوره الخنثى

ففى الحقيقه هاتان الصورتان داخلتان فى ما ذكرناه من معلوميّه حالتها السابقه، من عدم الزوجيّه وعدم التمييز .

اللّهمَّ إلاّ ـ أن يقال : إنّ حرمه النظر إلى عوره كلّ إنسان مسلّم أمرٌ ثابت فلا يخرج عن هـذا الحكم إلاّ فيما قطع كونه غير محرّم حقيقه لا تعبّداً، فمثل الفرض الثانى ــ من الصبى ــ يحرم النظر إليه لعدم القطع بكونه غير مميّز .

لكنّه واضح الفساد، لوضوح أنّ الاستصحاب يعدّ من الأُصول المحرزه، فيجعل القطع التعبّدى بمنزله القطع الوجدانى، فيحكم بأنّه ليس بمميّز، فيجوز النظر إليه قطعاً، كما لايخفى .

الفرع الثانى : لا إشكال فى حرمه النظر إلى دبر الخنثى، لصدق العوره عليه قطعاً، فتشمله الأدلّه ، وأمّا قُبُلها ففى «العروه» احتمل جواز النظر، للشك فى عوره كلّ واحد منهما من القضيب والفرج، وإن كان النظر إلى كليهما معاً يكون حراماً قطعاً، للعلم بوقوع النظر إلى العوره .

كما أنّ الظاهر من كلامه غير هذا الفرض.

كما أنّ النظر إليهما أيضاً ، تارةً ، يفرض بدفعه واحده فى نظر واحد ، وأُخرى فى نظرتين طولاً حيث يقطع بوقوع النظر إليهما بعد النظر إلى كليهما .

وكيف كان ثمّ احتاط وجوباً ترك النظر، وعلّل بأنّها عوره على كلّ حال .

ولقد أورد على السيّد كما فى «مصباح الهدى» و«المستمسك» وغيرها، بأنّ النظر إلى كلّ واحد منهما يوجب تحقّق الحرمه، بواسطه العلم الإجمالى بكون إحداهما عوره فيحرم النظر ، إلاّ فيما إذا انحلّ ذلك العلم الإجمالى، وهو فى من

كـان أجنبيّاً وأراد النظر إلى عوره مماثله ــ كما لو كانت المرأه تنظر إلى عوره الخُنثى بغير ذكرها ، أو الرجل ينظر إلى غير فرج الخنثى ــ فإنّه يقطع حينئذٍ تفصيلاً وقوع النظر إلى ما هو حرام، له أمّا من باب كونه عوره، أو كونه بدن

الأـجنبى، بخلاـف النظر إلى غير مماـثله ــ يعنى الرجـل ينظر إلى عوره الفرج من الخنثى أو المرأه إلى ذكرها ــ فيجوز لانحلال العلم الإجمالى بعلم تفصيلى فى سابقه، وشك بدوىّ فيه، لأنّ كونها عوره ليس إلّا شبهه بدويّه، هذا إذا كان الناظر أجنبيّاً .

وأمّـا إذا كان مُحرّماً، فلا إشـكال فى بقاء العلم الإجمالى بحاله، لأنّ كلّ واحـد من العورتين مشـكوك الحرمه، من حيث كونها عوره، لأنّ النظر إلى عضو من أعضاء بدن المــُحرّم لا يكون حراماً، فيحرم النظر إلى كليهما بواسطه العلم الإجمالى .

هذا محصّل كلامهم .

ولكنّ الإنصاف هو حرمه النظر إلى كلّ من العورتين، لأُمور شتّى .

أوّلاً : لايبعد دعوى صدق العوره عرفاً على كليهما، لأنّ العرف لا ينحصـر نظره إلى كون الآله وسـيله لخروج البول والمنى فقط، ولـذلك يصـدق العوره لمن كان له عوره، لكنّها مسـدوده وتخرج فضـلاته عن طريق آخر ولو بعلاج ، فما يكون شـكله بصوره العوره يطلق عليه عندهم العوره . ولهذا يطلق العوره لمن كان له عورتان من القضيب أو الفرج .

فما ذكره الحكيم فى «مستمسكه» وأيّده صاحب «المصباح» من دعوى أنّ إقامه الدليل عليه مشكل، لإنصراف العوره عند العرف عن مثله، ليس فى محلّه، كما لايخفى .

ثانياً : احتمال كون الخنثى طبيعه ثالثه فى قبال الرجل والأُنثى، فتشمله الأدلّه بهذا الاعتبار، فيقتضى الحكم بالحرمه أيضاً.

إلاّـ أنّه خلاـف ما يسـتظهر من الآيات والروايات، حيث أنّ الأوّل منها يـدلّ على أنّ اللّه تبارك وتعالى وهب الـذكر والأُنثى ولا ثالث لهما، كما فى قوله تعالى :

«يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ * أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانا وَإِنَاثا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيما»(۱) .

واحتمال كون المراد من التزويج منها هو الخُنثى بعيد غايته، إذ المقصود هو إعطاء كلّ من الذكر والاُنثى للإنسان .

كما يؤيّد الانحصار إلى الذكر والاُنثى آيات اُخرى فى موارد مختلفه، مثل قوله تعالى : «مَنْ عَمِلَ صَالِحا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ» (۲)، وقوله تعالى : «أَنِّى لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى»(۳) قوله تعالى : «فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْاءُنثَى»(۴) وغيرها من الآيات الشريفه الدالّه ، بل وهكذا الروايات الوارده فى تمييز حال الخنثى من الذكوره والاُنوثه، تفهمنا بأنّ الخُنثى ليست طبيعهً ثالثه غيرهما، كما لا يخفى .

ثالثاً : استفاده حرمه النظر إليهما، من التعليل الوارد فى خبر المرتضى رحمه الله فى رساله «المحكم والمتشابه» نقلاً عن «تفسير النعمانى» عن علىّ عليه السلام : «فالنظر سبب إيقاع الغسل من الزنا وغيرها»(۵) .

لجريانه فى مثل المورد قطعاً .

رابعاً : من إمكان استفاده حرمه النظر لغير الأجنبى بطريق أولى، إذا قلنا بالحرمه للمحرم، بواسطه العلم الإجمالى، لاحتمال وجود الأهمّيه فى الأجنبى أزيد من المحرم، فكيف يمكن الحكم بالجواز للأجنبى دون المحرم .

خامساً : إمكان استفاده الحرمه من خبر موسى بن محمّد، أخى أبى الحسن

۱- سوره الشورى: آيه ۴۹ .

۲- سوره الشورى: آيه ۵۰.

۳- سوره غافر: آيه ۴۰.

۴- سوره القيامه: آيه ۳۸.

۵- مستدرک الوسائل: الباب ۱ أحكام الخلوه، ح۵.

الثالث علیه السلام : «إنّ یحیی بن أکثم سأله فی المسائل التی سأله عنها: أخبرنی عن الخنثی وقول علیّ علیه السلام تورث الخنثی من المبال مَنْ ینظر إلیه إذا بال، وشهاده الجارّ إلی نفسه لا تقبل، مع أنّه عسی أن یکون امرأه وقد نظر إلیه الرجال، أو یکون رجلاً وقد نظر إلیه النساء، وهذا ممّا لا یحلّ ؟ فأجاب أبو الحسن

الثالث علیه السلام : أمّا قول علیّ علیه السلام فی الخنثی: أنّه یورث من المبال، فهو کما قال، وینظر قومٌ عدولٌ یأخذ کلّ واحد منهم مرآه وتقوم الخُنثی خلفهم عریانه، فینظرون فی المرایا، فیرون شبحاً فیحکمون علیه»(۱) .

وخبر المفید فی «الإرشاد» قال : «روی بعض أهل النقل أنّه لمّا ادّعی الشخص ما ادّعاه من الفرجین، أمر أمیر المؤمنین علیه السلام عدلین من المسلمین أن یحضرا بیتاً خالیاً، وأمر بنصب مرآتین، إحداهما مقابله لفرج الشخص، والأُخری مقابله للمرآه الأُخری وأمر الشخص بالکشف عن عورته فی مقابله المرآه، حیث لا یراه العدلان وأمر العدلین بالنظر فی المرآه المقابله لهما، فلمّا تحقّق العدلان صحّه ما ادّعاه الشخص من الفرجین، اعتبر حاله بعدّ أضلاعه، فلمّا ألحقه بالرجال أهمل قوله فی ادّعاء الحمل وألقاه ولم یعمل، به وجعل حمل الجاریه منه ولحقه به»(۲) .

فی أحکام الخلوه لو اضطر إلی النظر إلی العوره

فإنّ الخبرین المذکورین، وإن کانا من حیث السند ضعیفین إمّا بالإرسال أو لعدم توثیق بعض رواته، إلاّ أنّ التمسّک بهما للتأیید، منضمّاً مع ما عرفت من الأدلّه، یکفی فی إثبات المطلوب، وهو حرمه النظر إلی کلّ من العورتین، لأنّه لو کان النظر إلی نفس العوره ــ ولو إحداهما ــ جائزاً، لما کان علیه السلام یحکم بإتیان المرآه فی مقابل العورتین، فیفهم من ذلک عدم الجواز، حتّی فی حال الضروره، فضلاً عن غیرها.

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳، میراث الخنثی، الحدیث ۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳، میراث الخنثی، الحدیث ۲.

ویحرم استقبال القبله واستدبارها(۱)

هـذا فی خنثی المشـکل . وأمّا الخُنثی الملحق بالرجال أو النساء بالعلامات، فحکم عورتها واضـح بالتبع، وإن کان الأحوط ترک النظر إلی عوره الآخر .

الفرع الثـالث : قـال السیّد قـدس سـره فی «العروه» بـأنّ الاحتیـاط فی صوره الاضـطرار إلی النظر فی مقام المعالجه، هو النظر فی المرآه الموضوعه فی مقابلهما، إن اندفع الاضطرار بذلک وإلّا فلا بأس .

فی أحکام الخلوه / استقبال القبله و استدبارها

بـل نقول : لاـ یبعـد الحکم بـالوجوب فی صوره الإمکـان، لأـنّ النظر إلی العوره حرامٌ فیجب ترکه مهما أمکن، فإذا أمکن ذلک بواسطه المرآه، ــ خصوصاً عند من یقول بأنّ النظر إلی العوره بالمرآه لیس نظراً لنفس العوره ، بل یکون نظراً إلی صورتها، وإن کان الظاهر عند العرف خلافه ــ فیجب الإقتصار علیه ولو بواسطه «دلیل المیسور لا یسقط بالمعسور» من جهه وجوب ترک النظر ، بـل یمکن اسـتظهار ذلـک من حکم العقـل أیضـاً، من لزوم تقـدیم محتمل الأهمّیه لـدی التزاحم. ولا اشـکال فی أنّ النظر إلی المرآه المقابله لها، یعدّ أخفّ وأهون من النظر إلی نفس العوره ، مضافاً إلی إمکان استفاده ذلک من الخبرین المذکورین سابقاً فی مقـام الاشـهاد من الحکم بوضع المرآه فی مقابـل العوره ، بـل أشـدّ من ذلک مَنْ جعل المرآتین فی مقابل الآخر، حیث أفاد شدّه أهمّیه المسأله، فالحکم بوجوب النظر إلی المرآه الموضوعه فی مقابل العوره لا یخلو عن قوّه .

(۱) وهذا هو المشـهور ، بل فی «الخلاف» و«السـرائر» و«الغُنیه» دعوی الإجماع علیه، خلافاً لابن الجنید من المتقدِّمین، والمقدس الأردبیلی و «صاحب المدارک» والکاشانی من المتأخِّرین، حیث ذهبوا إلی الکراهه .

وقـد اسـتدلّ المشـهور للحرمه بعدّه أخبار لا بأس بالإشاره إلیها، وهی: ما رواه علی بن إبراهیم مرفوعاً قال : «خرج أبو ضـبعه من عند أبی عبداللّه علیه السلام وأبو

الحسن موسی علیه السلام قائم، وهو غلام، فقال له أبو حنیفه : یا غلام أین یضع الغریب ببلادکم ؟ فقال : اجتنب أفنیه المساجد... إلی قوله : ولا تستقبل القبله بغائط ولا بول»(۱) ، الحدیث .

ومرفوعه محمّد بن یحیی بإسناده ، قال : «سُئِل أبو الحسن علیه السلام : ما حدّ الغائط ؟ قال : لا تستقبل القبله ولا تستدبرها، ولا تستقبل الریح ولا تستدبرها»(۲) .

وحدیث الحسین بن زید عن الصادق علیه السلام عن آبائه علیهم السلام : «أنّ النبیّ صلی الله علیه و آله قال فی حدیث المناهی : إذا دخلتم الغائط فتجنّبوا القبله»(۳) .

وفی حدیث آخر منه قال : «ونهی رسول اللّه عن استقبال القبله ببول أو غائط»(۴) .

وحدیث ، عن أبیه عن جدّه عن علیّ علیه السلام قال : «قال النبیّ صلی الله علیه و آله : إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبله ولا تستدبرها، ولکن شرّقوا أو غرّبوا»(۵) .

ومرفوعه عبد الحمید بن أبی العلاء وغیره، قال : «سُئِل الحسن بن علیّ علیهماالسلام ما حدّ الغائط ؟ قال : لا تستقبل القبله ولا تستدبرها ولا تستقبل الریح ولا تستدبرها»(۶) .

وحدیث محمّد بن إسماعیل قال : «دخلت علی أبی الحسن الرضا علیه السلام وفی منزله کنیفٌ مستقبل القبله، وسمعته یقول : من بال حذاء القبله، ثمّ ذکر فانحرف عنها إجلالاً للقبله وتعظیماً لها لم یقم من مقعده ذلک حتّی یغفر له»(۷) .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲، أحکام الخلوه، الحدیث ۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲، أحکام الخلوه، الحدیث ۲.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲، أحکام الخلوه، الحدیث ۳.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۲، أحکام الخلوه، الحدیث ۴.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۲، أحکام الخلوه، الحدیث ۵.

۶- وسائل الشیعه: الباب ۲، أحکام الخلوه، الحدیث ۶.

۷- وسائل الشیعه: الباب ۲، أحکام الخلوه، الحدیث ۷.

ومثله خبر المحاسن قال : «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : من بال حذاء القبله...»(۱) .

وحدیث «دعائم الإسلام»: عنهم صلوات اللّه علیهم: أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله نهی من استقبال القبله واستدبارها فی حال الحدث والبول» (۲).

وحدیث البحار عن «العلل» لمحمّد بن علی بن إبراهیم القمّی، قال : «أوّل حدّ من حدود الصلاه هو الاستنجاء، وهو أحد عشر لابدّ لکلّ الناس معرفتها وإقامتها، وذلک من آداب رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، فإذا أراد البول والغائط، فلا یجوز أن یستقبل القبله بقبل ولا دبر، والعلّه فی ذلک أنّ الکعبه أعظم آیه اللّه فی أرضه، وأجلّ حرمه، ولا تستقبل بالعورتین القبل والدبر لتعظیم آیه اللّه، وحرم اللّه وبیت اللّه»(۳) ، الحدیث .

وحدیث «عوالی اللئالی» عن فخر المحقّقین، عن النبیّ صلی الله علیه و آله : «إذا جلس أحدکم علی حاجه فلا یستقبل القبله ولا یستدبرها، ولکن شرّقوا أو غرّبوا»(۴) .

وفی حدیث آخر منه عن علیّ علیه السلام أنّه قال : «إذا دخلت المخرج...»(۵) وهو الحدیث الذی ذکرناه عن «الوسائل» فلا نعید .

وحدیث الراوندی ، عن موسی بن جعفر عن آبائه علیهم السلام عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «أنّه نهی أن یبول الرجل وفرجه باد للقبله»(۶) .

هذه جمله الأحادیث التی دلّت علی ذلک، فمع کثرتها ووحده مضمون فی جمیعها، یوجب القطع للفقیه علی کون الحکم تحریمیّاً، لاسیّما مع صراحه بعضها

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲، أحکام الخلوه، الحدیث ۸.

۲- مستدرک الوسائل: الباب ۲ احکام الخلوه، ح ۱.

۳- مستدرک الوسائل: الباب ۲ احکام الخلوه، ح ۲.

۴- مستدرک الوسائل: الباب ۲ احکام الخلوه، ح ۳.

۵- مستدرک الوسائل: الباب ۲ احکام الخلوه، ح ۴.

۶- مستدرک الوسائل: الباب ۲ احکام الخلوه، ح ۵.

بعدم الجواز، كما فى حديث البحار ، مضافاً إلى الشهره المتحقّقه بين المتقدِّمين والمتأخِّرين والمعاصرين، مع الإجماع المدّعى به، حيث يوجب انجبار ضعف الأخبار المذكوره من حيث السند .

كما أنّ الإشكال فى دلالتها، إمّا من جهه وحده السياق فيما بين استقبال الريح المحكوم بالكراهه، مع استقبال القبله واستدبارها، حيث تقتضى الحكم بكراهه استقبال القبله واستدبارها ، غير وجيه من جهات شتّى ؛ أوّلاً ـ : بأنّ الحكم بالكراهه فى مثل الريح يكون من القرينه الخارجيه من الإجماع على ذلک، لا من حيث الدلاله الداخليّه، حتّى يقال بوحده السياق .

وثانياً : خلوّ بعض الأخبار عن مثل حكم الريح، فيوجب ظهور الخبر فى الحرمه من حيث دلاله النهى عليه .

وثالثاً : امتناع بعض الأخبار عن الحمل على الكراهه، لاشتماله على كلمه (لا يجوز)، كما فى حديث البحار، أو ذكر العلّه فى وجه الحرمه من تعظيم الكعبه، حيث لا تجرى هذه العلّه فى الريح ، فالحكم بالحرمه ممّا لا إشكال فيه .

هاهنا فروع نشير إليها: الأوّل : بناءً على القول بالحرمه، لا إشكال فى الحكم إذا استقبل القبله بمقاديم بدنه مع العوره بحسب ما يتعارف فى الجلوس، لأنّه القدر المتيقّن منه ، فيبقى صورتان : إحداهما : أن يستقبل القبله بمقاديم بدنه، ولكن حرّف عورته عنها .

وثانيهما : عكس ذلک، بأن يستقبل القبله بعورته دون بدنه، فهل تكون هاتان الصورتان أيضاً محرّمه؟ أو كانت الثانيه حراماً دون أولاهما؟

فقد نقل عن «التنقيح» للفاضل المقداد، وابن الجنيد وسلّار والمفيد هو الحكم بالحرمه فيما إذا كانت العوره بنفسها قبله، وخلاف بأن حرّفها عنها، فليس بحرام، ولو كانت مقاديم البدن قبله أو خلفها، خلافاً للمشهور من الحكم بالحرمه فى هذه الصوره، كما يحكمون بالحرمه فى صوره عكسه أيضاً ، لأنّهم استدلّوا

بالأخبار الدالّه على تحريم ذلك بقولهم : : «لا تستقبل القبله ولا تستدبرها»، حيث يستفاد منه الحاله المتعارفه فى الجلوس ، بل يمكن أن يؤيّد كلامهم بأنّ المنهيّ هو استقبال العوره للقبله وخلفها، لا مخرج البول والغائط، حتّى يصحّ

القول بزوال الحرمه بانحراف رأس الذكر عن القبله، ولا إشكال عند العرف بأنّ العوره تصدق لمجموع القضيب والبيضتين وجوانبهما، لا خصوص رأس الذكر .

مضافاً إلى أنّ انحراف مجموع العورتين عن القبله واستدبارها، لا يمكن إلاّ بانحراف جميع البدن، لاتّصالهما بالبدن ، مضافاً إلى أنّ المراد من الاستقبال إن كان هو المخرجين، نقول بأنّ هذا الأمر لا يتحقّق فى مثل مخرج الغائط، لأنّه يكون دائماً فى طرف الأسفل والأرض لا القبله، فليس المراد من استقبالهما إلاّ بما كان متعارفاً، أى الجلوس إليها، المستلزم لإستقبال القُبل والدُبر من حيث المواجهه ، فعلى ذلك يكون المراد من الاستقبال ببول وغائط، هو بمعنى أنّه لا تستقبل القبله فى حال البول والغائط، لا أن يكون المراد هو خصوص رأس العوره، ومخرج خروج البول والغائط مع ما قد عرفت من عدم تحقّقه فى مخرج الغائط، إلاّ أن يستلقى فيقع ثقب غائطه مقابلاً للقبله، خصوصاً إذا رفع قدميه، وهو فرض نادر لا يكون خصوص ذلك مراداً كما لا يخفى.

فما تمسّك به القائلون بالكراهه بمثل هذا المضمون، لا يخلو عن وهن .

مع أنّ النسبه بين الأخبار المشتمله على لزوم كون التقابل بالبدن، استظهاراً من «لا تستقبل ولا تستدبر» ، وبين الأخبار المشتمله على كون الاستقبال والاستدبار ببول وغائط حتّى يصدق لخصوص مواجهه العوره للقبله _ ولو لم يكن مقاديم البدن قبله، كما لا يحرم إذا حرّف رأس المخرج عن القبله، ولو كانت مقاديم البدن صوب قبله _ هو العموم والخصوص من وجه، لأنّ الأخبار التى تعتبر الاستقبال للبدن والعوره لا تشمل ما لو كانت العوره قبله دون البدن، فتشمل هذه الصوره الأخبار التى تعتبر كون العوره قبله ، كما لا تشمل أخبار كون

العوره قبله، ما لو كانت مقاديم البـدن قبله، وانحرف العوره عنها، مع كون هذه الصوره داخله فى الأخبار السابقه، لأنّ البدن كان مقابل القبله .

وتارهً تجتمع معاً، وهو ما لو كانت العوره ومقاديم البدن كليهما قبله، فتشمله

الطائفتان من الأخبار .

هذا كما قيل فى «مصباح الهدى» و«التنقيح» للخوئى .

ولكن الإنصـاف أنّ النسـبه بينهمـا ليست على نحو العموم والخصوص من وجه، لأنّ الأدلّه الـدالّه على حرمه تقابل كليهما ــ من العوره والبـدن ــ القبله، تشـمل ما لو كانت العوره مستقبله دون البدن ، لوضوح أنّ انضـمام البدن لا خصوصـيه فى حفظ وجود الحرمه، بحيث لو لـم يستقبل البدن ــ مع كون العوره فى حال البول صوب القبله ــ كان جائزاً، فتثبت الحرمه فى كلتا الصورتين، وهما كون البدن والعوره مقابل القبله، وكون العوره فقط قبله دون البدن.

فيبقى صوره، وهى كون البـدن قبله دون العوره، فلاـ يبعـد الحكم بالحرمه بتلك الأخبار، خصوصاً مع ما عرفت من عـدم إمكان انحراف العوره بتمامها، إلاّ بانحراف البدن عن القبله.

فالحكم بالحرمه فى جميع الصور قوىٌّ جـدّاً، ولا فرق فى ذلك بين كونه مسـتقبلاً للقبله جالساً أو قائماً أو مسـتلقياً أو مضـطجعاً، إذا كان رأسه صوب الغرب ورجليه صوب الشرق أو بالعكس، لأنّ المفروض ملاحظه عورتيه قُبلاً ودبراً بالاستقبال والاستدبار .

نعم ، هـذا فيمـا إذا كـانت القبله فى الجنوب والشـمال، وإن كانت فى طرف الشـرق أو الغرب، فيكون الأمر فى حال الاضـطجاع عكس ذلك، بأن يكون رأسه فى الجنوب ورجليه فى الشمال أو بالعكس .

كما لا فرق فى القبله بين عينها أو جهتها، كما كانت كذلك فى الصلاه، وهو واضح .

فثبت بما ذكرنا حرمه الاستقبال والاستدبار حين التخلّى وببدنه كليهما إذ هو

القـدر المتيقّن، كـذلك لو كـان البول بالـذكر والغائـط بمخرجه مقابلاً ـ للقبله دون البـدن إن أمكن، كالـذكر فى الرجال، ولكنه يصعب تصوّره فى النساء كما فى الغائط للرجال والنساء أيضاً، لأنّ بحسب النوع يوجب انحراف البدن مع العوره

أيضاً إلى القبله، فبقى ما لو كانت مقاديم البدن إلى القبله وخلفها، دون العوره إن أمكن، فحرمته أيضاً لا يخلو عن قوّه .

فما عن السيّد الاصـفهانى قدس سـره فى «الروائع»: بأنّه لولا الإجماع لحكم بحرمه الاستقبال حين البول فقط دون البدن، فقال ما لفظه : وبـذلك يمكن أن نقول : إنّ الأخبار السابقه الظاهره فى النهى عن اسـتقبال الفاعل واسـتدباره، لا يكون المراد منها ما هو مقتضـى جمودهـا، بـل المراد منهـا هو الاسـتقبال إليهـا فى حـال البول، والاسـتدبار عنهـا فى حـال الغائـط، فيرجع إلى النهى عن الاستقبال بالعمل إلى القبله ، وإن كان ذلك فى البول، إنّما يتحقّق بحسب العاده باستقبال نفس الفاعل، وفى الغائط باستدباره.

ثمّ أضاف : وبناءً على ما ذكرنا، فلا بأس باسـتدبار الفاعل عن القبله فى حال البول، ولا اسـتقباله إليها فى حال الغائط... إلى آخر كلامه .

فاسـدٌ جدّاً، لوضوح أنّ العنوان فى المسأله يكون أمرين هما اسـتقبال القبله واسـتدبارها، فإذا اسـتدبر حال البول عن القبله، كيف يصـحّ القـول بـأنّه لا ـ بـأس به، مع كونه داخلاً ـ فى البول فى حـال الاسـتدبار عن القبله، وينطبق عليه الحرمه الوارده فى قوله عليه السلام : «لا تستدبر القبله».

كـذلك لا يمكن الموافقه معه فى حكم اسـتقباله بالغائط دون البول، حيث ذهب إلى عـدم حرمته، زعماً منه بأنّ الغائط حينئذٍ لا يكون حال اسـتقبال القبله، بل يكون خلفها، مع أنّه قـد عرفت حينئذٍ أنّه لو سـلّمنا ما يوجب توهّم الغائط، فإنّه داخل تحت عنوان الحرمه للاستدبار أيضاً، كما لا يخفى .

ويستوى فى ذلك الصحارى والأبنيه، ويجب الانحراف فى موضعٍ قد بنى على ذلك .(۱)

(۱) الفرع الثانى: الحكم بـالحرمه مطلقـاً، أى سواء كـان فى الصـحارى أو الأبنيه هو المشـهور نقلاً وتحصـيلًا، بل فى «الخلاف» و«الغنيه» الإجمـاع عليه، خلافاً لسـلّار من التفصـيل بالحرمه فى الأوّل والكراهه فى الثانى ، بل وإباحه الثانى كما عن المفيـد ، بل عن ابن الجنيد استحباب ترك الاستقبال فى الصحراء، من دون ذكر حكم الأبنيه والاستدبار.

وكلّ ذلك ضعيف جـدّاً، وذلك لما قـد عرفت من ثبوت الشـهره، بل الإجماع المدّعى به، ودلاله إطلاقات الأخبار لمثل الأبنيه أيضـاً، خصوصاً مثل خبر الهاشـمى بقوله : «إذا دخلت المخرج فلا تسـتقبل القبله»(۱)، الظـاهر فى كون ذلك اسم المكان المعدّ لذلك، كما فى بيت الخلاء الموجود فى الأبنيه .

بـل لاـ يبعـد أن يكون المراد من قوله : «إذا دخلتم الغائـط»(۲) ، هو المكان المنخفض المعـدّ للغائط، أو المسـتور المعـدّ لذلك فيشـمل الأبنيه أيضاً ، مضافاً إلى الإشـعار الموجوده فى خبر محمّد بن إسـماعيل ، من الإجلال والتعظيم للبيت الحرام الجارى فى مثل الأبنيه ، فمجرّد احتمال التفصـيل ــ بملاحظه هـذا الخبر، من حيث كون الكنيف فى منزل الرضا عليه السـلام مسـتقبل القبله، خصوصاً مع ذكر الثواب للانحراف لـدى الذكر، لا ذكر التوعّد بالعتاب فقط، أو هو مع الثوب كما هو المتعارف فى الواجبات ــ ممّـا لاـ يعبأ به، لأنّ وقوع محـلّ التخلّى مستقبل القبله، ممّا لا إشـكال فى كونه مرجوحاً قطعاً، فيسـتبعد صـدوره فى الإمام عليه السلام اختياراً ،

۱- وسائل الشيعه: الباب۳، أحكام الخلوه، الحديث ۵.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲، أحكام الخلوه، الحديث ۳.

غايته أنّه يمكن سكن فى دار كانت أمرها كذلك، فأمّا وجوب هدم محل التخلّى

والبناء إلى جهه مغايره عن القبله فغير معلوم، لإمكان الانحراف حال التخلّى، كما أشار إليه المصنّف بما ذكره لبيان عدم وجوب التخريب ، كما أنّ الإمام لابدّ وأنّه ينحرف فى حال التخلّى، فلا يدلّ على الجواز بفعله .

وأمّا ذكر الثواب بالتوجّه إلى غيرها، وانحرافه عنها، دون التوعّد بالعقاب، لا يوجب الظهور فى الكراهه، لأنّ مورد الروايه كان فى فرض النسيان ثمّ الذكُر بعده، والناسى لا عقاب له قطعاً، فكان الثواب من جهه احترامه وإجلاله بالانحراف ، وهذا لا ينافى أن يكون معاقباً عند ترك الانحراف لدى الذكر، وإن كانت العباره لا تخلو عن إشعار بذلك، إلّا أنّه لا يجوز رفع اليد عن تلك الظواهر بذلك الإشعار، كما لا يخفى .

فظهر ممّا ذكرنا أنّه لو ورد مكلّف فى دار كان محل تخليته مقابلاً للقبله، أو عكسه، فلابدّ عليه أن ينحرف فى حال التخلّى عن القبله إلى غيرها ، كما أشار إليه المصنّف قدس سره فى كلامه .

الفرع الثالث : الظاهر كون الحكم المذكور للقبله الفعليه مثل الكعبه ، وأمّا القبله المنسوخه، أى بيت المقدس، فحرمه استقبالها واستدبارها غير معلوم ، بل معلومه العدم من جهه أصاله البراءه، فضلاً عن عدم شمول إطلاقات الأدلّه لمثله، كما عرفت منّا سابقاً .

فما ذهب إليه العلّامه فى «النهايه» من كون النهى عن الاستدبار مختصّاً للمدينه، لأنّ استدبارها مستلزم لاستقبال القبله المنسوخه فمحرّمه، يكون بلا دليل، كما أورد عليه صاحب «الجواهر» وكثير من الفقهاء .

نعم لو ألحقنا سائر المشاهد المشرّفه بلحاظ التعظيم والأدب والاحترام، فلا إشكال حينئذٍ بأن يلحق بها بيت المقدس أيضاً، فيكون ترك استقبالها حال التخلّى راجحاً ولا نضايقه كما لا يخفى ، مضافاً إلى أنّه يلزم على قول العلّامه أن

لا يكون الاستدبار فى غير المدينه حراماً، لأنّ استقبال القبلتين حينئذٍ محرّمه

لإستدبارها، مع أنّه مخالف للأصحاب ، بل لما ذهب إليه نفسه .

الفرع الرابع : بعد ما ثبت حرمه الاستقبال والاستدبار للبول والغائط، فهل يكون الاستبراء والاستنجاء أيضاً كذلك أم لا ؟

ففى الاستبراء لو استلزم خروج البول حاله علماً ففى «المصباح» للآملى: «كون حاله حال خروج البول، بل قال: ومع الظنّ به فالأقوى إلحاقه بحال العلم، لغلبه خروجه بالاستبراء، ومع العلم بعدم خروجه فالأقوى عدم الحرمه، وهكذا مع الشكّ لعدم الدليل عليها، وإن كان الأحوط الترك» .

ولكن الإنصاف أن يقال : إنّ لسان أكثر الأدلّه لا يشمل الاستبراء، لأنّها إمّا مصرّحه بعدم الاستقبال والاستدبار بالبول والغائط الظاهر أو المنصرف إلى ما هو المتعارف من خروج البول للتخليه، لا مثل القطره والقطرتين فى حال الاستبراء، وإن كان الجمود على العباره لا يبعد شموله، أو ظاهر فى غير هذه الصوره، لعدم ذكر البول والغائط بقوله : «إذا أردت المخرج فلا تستقبل» .

نعم ، لا يبعد شمول خبر البحار عن «العلل» لمحمّد بن على بن إبراهيم القمّى، فإنّه بعد النهى عن الاستقبال والاستدبار عند إراده البول والغائط ، قال : «ولا تستقبل بالعورتين للقبل والدبر لتعظيم آيه اللّه وحرم اللّه(۱)» ، حيث إنّه فضلاً عن اشتماله التعليل الجارى فى فرض المذكور، فإنّ النهى عن نفس استقبال العورتين يشمل حال الاستبراء أيضاً، إلّا أنّه يلزم عليه القول بحرمه استقبال العورتين مطلقاً، سواء كان فى حال الاستبراء أو غيرها من الاستنجاء ، بل فى حال الجلوس العارى عن الستر، مع أنّه، يلتزم به أحد، وإن كان الأحوط عدم الجواز، خصوصاً إذا علم خروج البول كما هو الغالب، وإن كان القول بعدم الحرمه

۱- مستدرك الوسائل: الباب ۲ أحكام الخلوه، ح۲.

فی حال الشکّ قویّاً، حملاً للتعلیل علی صوره الأدب ، ومضافاً إلی عدم عمل

الأصحاب بظاهر التعلیل تحریماً ، مع وجود أصل البراءه منضمّاً بعدم شمول الأدلّه الوارد فی حال التخلّی لمثل ذلک، کما لا یخفی.

اللّهمّ إلّا أن یستفاد من الأولویّه التی یذکر فی الاستنجاء، کما سیأتی إن شاء اللّه .

إذا عرفت ذلک فی الاستبراء، فهکذا یکون حال الاستنجاء ، بل یکون هو أهون، لعدم خروج بول وغائط عنه حینئذٍ، خلافاً لصاحب «الدلائل» و«الذخیره» و«الحدائق»، حیث ذهبوا إلی الحرمه اعتماداً علی خبر عمّار ، عن أبی عبداللّه علیه السلام : «قال : قلت له : الرجل یرید أن یستنجی کیف یقعد ؟ قال : کما یقعد للغائط . قال : وإنّما علیه أن یغسل ما ظهر منه، ولیس علیه أن یغسل باطنه»(۱) .

بل ومثله مرسله الصدوق ، قال : «سئل الصادق علیه السلام عن الرجل إذا أراد أن یستنجی کیف یقعد ؟ قال : کما یقعد للغائط»(۲) .

خلافاً للآخرین لما قد عرفت من عدم شمول الالّه السابقه له ولکن الخبر ضعیف بسهل بن زیاد الآدمی حیث، وقع الکلام فی اعتباره، وعدم دلالته، لأنّه کان فی صدد بیان ردّ العامّه حیث یعتقدون بأنّ الجلوس للاستنجاء لابدّ أن یکون مع تفریج الرجلین لدخول الأنمله فی المقعد للتطهیر من باطنه، کما اُشیر إلی ذلک ذیل خبر عمّار، من لزوم غسل الظاهر فقط دون الباطن ردّاً للعامّه .

وکیف کان فانّ إثبات الحرمه مشکل جدّاً، غایته الحکم بالاحتیاط، لتوهّم الإطلاق فی الحدیثین، لاسیّما خبر الصدوق، حیث لم یکن مذیّلاً بهذا الذیل، وخروجاً عن مخالفه من عرفت، مع کونه مؤیّداً بما عرفت من التعلیل وغیره من خبر البحار، کما لا یخفی .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۷، أحکام الخلوه، الحدیث ۲.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۷، أحکام الخلوه، الحدیث ۱.

بنـاءً على هـذا، فإن قلنا بحرمه الاسـتنجاء فى مقابله القبله وخلفها ، فمثل الاسـتبراء ــ لاسيّما ما يلزم خروج البول ــ يكون حراماً بطريق أولى .

الفرع الخامس : حكى عن غير واحد من الأصحاب أنّه لو اضطرّ إلى أحد الأمرين من الاستقبال والاستدبار، يقدّم الثانى لكونه أهون ، بل فى «الجواهر» جزم به لكونه أقبح وأعظم توهيناً للقبله، ولقد أورد عليه .

هذا، لو سلّمنا كون المناط فى الحرمه هو التعظيم، وإلاّ كان المقتضى هو الحكم بالتخيير .

ولكن الإنصاف هو الحكم بالتعيين للثانى لا ـ التخيير ، مضافاً إلى إمكان احتمال الأهمّيه، لأنّ توهّم كون الاستدبار أهمّ من الاستقبال فاسدٌ قطعاً، وهذا بخلاف عكسه، فيحكم العقل بالترجيح، فضلاً عن إنّ عدّه من أخبار الباب، مثل خبر حسين بن زيد، وعلىّ بن إبراهيم، ومحمّد بن إسماعيل، وغيرها وارده لخصوص الاستقبال فقط دون الاستدبار، فالحكم بالتخيير يكون فى غايه الضعف ، كما لا يخفى .

الفرع السادس : لو دار الأمر بين أحدهما من الاستقبال أو الاستدبار، وترك الستر عند وجود الناظر فايّهما يقدّم؟

الذى ذهب إليه الأكثر هو وجوب تقديمهما على ترك الستر، واستدلّوا على ذلك بأهمّيه الستر عند المتشرّعه، الكاشف عن كونه كذلك عند الشارع أيضاً .

بل قد يمكن استفاده أهمّيه الستر من موارد مختلفه فى الصلاه، من الحكم بوجوب الركوع والسجود مومياً، تحرّزاً عن لزومهما كشف العوره، وتجويز الصلاه فى الثوب النجس، إذا دار أمره بين الصلاه عارياً المستلزم لكونه عند ناظر محرّم، فما نحن فيه لا يكون أهمّ من الصلاه قطعاً .

الفرع السابع : لو اشتبهت القبله وتردّدت فهى على أقسام : تارةً : لا يعلم القبله ولا يدرى بأنّها فى أىّ جهه من الجهات الأربع، فبالنتيجه يتردّد فى استدبارها

أيضاً ، وهو أيضاً قد يقدر على تحصيل العلم بالفحص والتحرّى، فالظاهر الوجوب، لأنّ التكليف قد تعلّق بأمر وجودى خارجى يجب تحصيله، فليس هنا

موضع البراءه، فما توهّمه صاحب «المدارك» ووالد النراقى والهمدانى من عدم وجوب الفحص لانتفاء الحرمه بالجهل إلى القبله، ليس بوجيهٍ، بل فى الأخير لكونه من الشبهه الغير المحصوره، لأنّ التكليف بحرمه الاستقبال والاستدبار لا يكون مقيّداً بما هو المعلوم ، بل التكليف متوجّه إلى ما هو القبله واقعاً ، غايته مع العجز عن الامتثال والعلم، وغيره من الحُجج والعلل يسقط عنه، فإذا كان قادراً عليه بالفحص والتحرّى، فإنّه يجب عليه، فيكون هذا نظير ما لو علم وجود اخمر بين أفراد الأوانى، وكان قادراً على تحصيل العلم، وتحقّق الامتثال به، فلا إشكال فى وجوبه، وهو واضح لا خفاء فيه .

وأمّا كون الشبهه غير المحصوره، فغير واضح إذ مع الشكّ أيضاً يحب الاحتياط، للقطع بالتكليف، والشكّ فى وجوه المانع .

وأُخرى أن لا يقدر على تحصيل العلم بالفحص، ولكنّه حصل له الظنّ به، ففى وجوب العمل به، أو التخيير بين الجهات ، وجهان، الأقوى هو الأوّل ، فربّما يستدلّ عليه بوجوه: تارةً بإلحاق المقام بباب الصلاه والذبح والاحتضار، كما يجب العمل به فى تلك الموارد، فإنّه يجب العمل به فيما نحن فيه، ففى «الجواهر» و«المصباح» للآملى من التأمّل والإشكال لكونه قياساً .

ولكن الإنصاف أنّه ليس بوجيه، لأنّ الحكم باعتبار الظنّ فى تلك الموارد، يفهم منه أنّ المناط فى الكفايه والوجوب ليس أمراً تعبّدياً ، بل يكون أمراً ارتكازياً عقلائياً، حيث إنّهم مع العجز عن العلم يتوسّلون إلى الظنّ، فباذن الشارع فى تلك الموارد يحصل الاطمئنان للفقيه من إمضاء الشارع لهذه الطريقه العقلائيه .

وأُخرى بإطلاق الأدلّه من قوله: «لا تستقبل القبله» الشامله للظنّ، لكنّه مشكل لإنصرافه إلى صوره العلم بحسب المتعارف، وإثبات قيام الظنّ مقامه فى

مثل هذا الإطلاق مشكل .

وثالثه: بما ورد فی خصوص العمل بالظنّ فی باب الصلاه، فیشمل المقام،

وهو کما فی صحیحه زراره، قال : «قال أبو جعفر علیه السلام : یجزی التحرّی أبداً إذا لم یعلم أین وجه القبله»(۱) .

فـإنّه وان کـان لاـ یـدلّ علی عنوان کفـایه الظنّ، إلاّـ أنّه یفهم من جهه أنّ التحرّی والتفحّص یوجب الظنّ غالباً، فأجاز ذلک من جهه تحصیل القبله .

فإشکال الحکیم قدس سره فی «مستمسکه» بانصرافه إلی ما یکون التکلیف بالاستقبال، فلا یشمل المقام، غیر مقبول، لأنّه لا فرق بین الحکم بـالقبله لأمر إثباتی من إیقاع الصـلاه إلیها، أو لأمرٍ عـدمی إیقاع التخلّی فی مقابلها، خصوصاً أنّ قوله: (أبـداً) لا یخلو من إشعار لإعطاء قاعده کلّیه ارتکازیّه من قیام الظنّ مقام العلم .

ورابعه : بمـا اسـتدلّ به الشـیخ الأـعظم، وتبعه غیر واحـد ممّن تـأخّر عنه، بـدوران الأـمر بین التخییر فی الجهات الأربع، أو العمل بالمظنون بحسب حکم العقل، فالمتعیّن هو الأخیر، لعدم اسـتقلاله حینئذٍ فی الحکم بالتخییر، مع رجحان الاحتمال فی بعض وهو المظنون، إذ بترک العمل به یشکّ فی سقوط التکلیف، فالعقل یحکم بإتیانه .

فثبت من جمیع ما ذکرنا وجوب العمل بالظنّ .

وثـالثه : أن لاـ یقـدر علی تحصـیل الظنّ أیضاً ، بل یکون شاکّاً بعـدم القـدره علی الفحص، أو فحص ولم یرتفع شـکّه بـذلک ، فحینئذٍ إن قلنا بکون الشبهه غیر محصوره، فلا إشکال فی جواز الإتیان بأیّ جهه شاء وکان مخیّراً .

وأمّـا إن قلنـا بکون المورد من الشـبهه الغیر المحصوره، فلابـدّ من الاجتنـاب عن الجمیع، ولو بتـأخیر التخلّی، إلی أن یتمکّن من تحصیل العلم أو الظنّ بالفحص،

۱- وسائل الشیعه: الباب ۶، أبواب القبله، الحدیث ۱.

وإلاّـ يجوز بمقـدار ينـدفع به الضـروره مخيّراً بين الجهـات الأربع، إذا لم يحتمل رجحان إحـداهما، وإلاّ كان الأولى ترك ما هو الراجح فى البين.

هذه صوره أحد الأقسام، فنرجع إلى أصل التقسيم .

وأُخرى بـأن تكون الشبهه والتردّد بين الجهتين المتقـابلتين، فلاـ إشـكال حينئـذٍ بوجوب تركهمـا، لأـنّ الجلوس إليهما إمّا يكون بالقبله أو خلفها، وكلاهما حرام، فلابدّ اختيار غيرهما، وهو واضح .

وثالثه : أن تكون الشبهه بين الجهتين المتّصلتين، فيلزم حرمه مقابلتهما أيضاً من جهه الاستدبار .

ففى «المصباح» للآملى أنّه يصير من قبيل التردّد فى الجهات الأربع، غايته جهتان منهما بالاستقبال، وجهتان أُخريتان بالاستدبار، وكلاهما كان حراماً .

هذا صحيح لو كانت الجهتان تشملان لجميع الدائره ، إلاّ أنّه قد يتصوّر أن تكون الجهتين المشبهتين أقلّ من ربع الدائره فى كلّ واحـد منها ، فحينئـذٍ لا يكون هـذا إلاّ من قبيل سابقه من لزوم اختيار غيرها من الجهتين، اسـتقبالاً واسـتدباراً، وإلاّ كان حكمهما حكم الجهات الأربع، كما ذكره، هذا تمام الكلام فى ذلك .

ثمّ فى كلّ موضع ثبت التخيير بين الجهات الأربع، فإنّ التخيير اسـتمرارى، ويجوز أن يتّخـذ فى كلّ مرّه جهةً، حتّى ولو بلغ بتمام الـدائره، أو يكون بما لا يلزم القطع بوقوع أحدها إلى القبله أو خلفها، فلابدّ أن يبقى من الدائره مقداراً حتّى يحتمل كونه قبله أو خلفها، ولم يتخلّ إليها .

ويظهر من عـدّه من الأصـحاب الـذهاب إلى الأـوّل ؛ ولعـلّ وجهه كمـا يسـتفاد من مطـاوى كلمـاتهم، أنّ العلم الإجمالى بوجود الحرام فى البين، إنّمـا يتنجّز فيما إذا كان أطراف العلم دفعى الحصول والوجود، لا ما كان تـدريجيّاً ــ كما فى المقام ــ لخروجه عن الابتلاء.

فى أحكام الخلوه / إقعاد الطفل مستقبلاً أو مستدبراً

أو يقال فى وجهه: بأنّه حيث كان مضطرّاً لإتيان ما هو المنتخب لكونه ممّا

لابدّ منه فى رفع حاجته، فيكون مجازاً فى كلّ مرّه لتحقّق الإضطرار فى أن يتّخذ كلّ جههٍ من الجهات، فيسقط العلم الإجمالى عن التنجّز بواسطه الاضطرار .

أو يقال فى وجهه : بأنّ احتمال وجود الحرام فى كلّ جهه من جهات الدائره، يكون من الشبهه غير المحصوره، فلا يكون منجّزاً.

وهذا هو الذى يظهر من كلام المحقّق الهمدانى فى «المصباح» .

أو يقال : بأنّ الإتيان فى كلّ جهه من الجهات، كما أنّه يلزم القطع بالمخالفه القطعيه، لأنّه يقطع بوقوع أحدها فى مقابل القبله ومستدبرها، هكذا يلزم القطع بتحقّق الموافقه القطعيه بترك التخلّى عنهما فى ما بين تمام الجهات.

هذا بخلاف ما لو اختار الثانى خلافاً لما اختاره أوّلاً، أو غيره إلى أن لا يبلغ القطع بالخلاف، فكما لا تتحقّق المخالفه القطعيّه، فإنّه لاـ تتحقّق الموافقه القطعيّه أيضاً ، بل يكون حينئذٍ من المخالفه والموافقه الاحتمالين، وليس الثانى بأولى من الأوّل، فيجوز المخالفه القطعيه المشتمله على الموافقه القطعيه ، هذا كما فى «المصباح» للآملى قدس سره .

ولكن الأقوى كون التخيير باقياً إلى أن لاـ يلزم القطع بتحقّق المخالفه القطعيّه بأحدهما، من الاستقبال أو الاستدبار، ولو بإبقاء مقدار من الدائره، وجهه من الجهات، لأنّ احتساب ذلك المقدار من الأفراد المحتمله من الشبهه الغير المحصوره عرفاً فى غايه الإشكال ، كما أنّ تنجّز العلم الإجمالى باقٍ على حاله فى التدريجى أيضاً، لعدم خروجه بذلك المقدار من الفصل بين الدفعات عن مورد الابتلاء عرفاً، حتّى يوجب سقوطه عن التنجّز ، كما أنّ الاضطرار إلى إحدى هذه الجهات لا يوجب إلّا إباحه إتيان بعضها لا جميعها، لوضوح أنّ الاضطرار مرتفع بالإتيان دون تمام الدائره .

كما أنّ حصول المخالفه القطعيه يكون أقبح لدى العقل والعقلاء، من الإتيان بالموافقه القطعيّه، مع أنّ الثانى حيث لا يمكن إيجاده بدون المزاحمه مع ارتكاب

الحرام، فلا ـ يكون تحصيل الموافقه القطعيّه واجباً حينئذٍ ، مع أنّ حصول القطع من الموافقه القطعيه لا ـ يكون فی جميع أفراد التخلّی ، بل يكون محققاً فی الجمله

فيما بين الأفراد كما كانت المخالفه القطعيه أيضاً كذلك .

وأمّا ما ذكر فی الاُصول فی وجه التقديم ــ كما أشار إليه الآملی فی «المصباح» هنا من أنّ جلب المنفعه بترك المخالفه القطعيه، والإتيان بالموافقه القطعيه أولی من جلب المفسده من فعل المخالفه القطعيه، وترك الموافقه القطعيه ، بل الأولی عكسه، فينتج جواز الإتيان إلی كلّ الجهات ــ فی غير محلّه ؛ لوضوح أنّ فی ترك الموافقه القطعيّه أيضاً مفسده، نظير فعل المخالفه القطعيّه ، كما أنّ فی ترك المخالفه القطعيه منفعه ومصلحه، نظير فعل الموافقه القطعيّه، فلا يكون مثل هذا وجهاً للتقديم ، بل كان ما قد عرفت من حكم العقل والعقلاء بتقبيح المخالفه القطعيه فيما يقدر تركها.

ولا فرق فی ذلك بين ما كان بناءه من أوّل الأمر هو المخالفه أو لا، وإن كان القبح فی الأوّل أشدّ عند العقلاء .

فثبت أنّ الحقّ مع الخوئی والعلاّمه الشاهرودی وغيرهما من أصحاب التعليقات علی «العروه» ، فراجع .

فی أحكام الخلوه / ردع الغير عن الاستقبال و الاستدبار

كما لا فرق فی الحرمه أيضاً بين أن يقدم علی التبوّل فی جميع الجهات بدفعات متعدّده، أو يبول مرّه واحده إلی جميع الجهات، الموجب لحصول القطع بتحقّق المخالفه القطعيّه، وإن كان احتمال الحرمه هنا أقوی من السابق، لأنّه يحتمل أن يكون جميع البول الذی يدور به أمراً واحداً، وتكليفاً فارداً، ففی عمل واحد وتكليف واحد يقطع بحصول المخالفه القطعيه ، وهذا بخلاف سابقه، حيث يحتمل أن يكون الانفصال موجباً للتعدّد، فيجری فيه الاحتمالات المذكوره، من كون التدريجی غير داخل فی تنجّز العلم الإجمالی، وخروج بعض الأفراد عن الابتلاء، وكون الشبهه غير محصوره، وأمثال ذلك ، فما فی «المستمسك» من

عدم الفرق بین المقامین فی الجواز، لا یخلو عن إشکال وغرابه ، واللّه العالم .

الفرع الثامن : هل یحرم إقعاد الطفل للتخلّی مستقبلاً أو مستدبراً أو لا ؟

قد یقال : بعدم الحرمه _ کما عن الشاهرودی قدس سره لو لم یحبّب عملاً وعنواناً یجب التحرّز عنه، والآملی والخوئی _ وقد قیل فی وجهه : بأنّ المستفاد من الأدلّه فی الموارد المختلفه مبغوضیه العمل مطلقاً، حتّی عن غیر المکلّف، لکونه مبغوضاً للشارع بأیّ وجه حصل، وهو کاللواط والزنا، فلابدّ فی أمثاله من الحکم بالحرمه، لأنّ المستفاد فی مثلها هو حرمه الصدور والإصدار فی حقّ الغیر وإن کان صبیّاً.

وقد لا یکون المستفاد کذلک ، بل دلّت علی المبغوضیّه لخصوص المکلّفین فلا یکون الحکم إلّا مخصوصاً بهم، فمثل ذلک لا یحرم الاصدار من الطفل، وما نحن فیه یکون من هذا القبیل أنّ قوله: «إذا دخلت المخرج» أو «لا تستقبل» ونظائرهما لا یشمل لمثل المقام، فلو شکّ فالمرجع هو البراءه .

ولکن الإنصاف أن یقال : بأنّ الأدلّه بلحاظ لفظها من حیث المخاطبه بقوله : «إذا دخلت المخرج» أو «دخلتم الغائط» أو «لا تستقبل» لا تشمل لمثل ما نحن فیه، إلّا أنّ فی بعض الأخبار قد عُلّل المنع بأنّه تعظیماً لحرم اللّه وبیته، فهو بإطلاقه یشمل إقعاد غیر المکلّف أیضاً، وإن کان نفس العمل لغیر المکلّف غیر مبغوض، هذا بخلاف إقعاد من کان مکلّفاً کما لو کان أعمی أو جاهلاً بالقبله ، حیث یکون هناک تسبیباً لعمل مبغوض .

فتوهّم مقایسه المقام بهما یکون فی غیر محلّه، لإمکان القول بالحرمه فیهما تسبیباً دون المقام.

هذا ولکن إثبات وجوب التعظیم علی هذا النحو، من الأدلّه، مشکل جدّاً ، فالأولی هو الحکم بالاحتیاط، کما عن السیّد فی «العروه» وکثیر من أصحاب التعالیق .

نعم ، هذا لا یوجب الحکم بالمنع للأطفال عن الاستقبال والإستدبار، لما قد

عرفت من عـدم المبغوضـيه لهم ولاـ يـأتى هنـا شـبهه التسبيب أيضـاً، فلاـ وجه للحكم بـالوجوب عن المنع، كمـا هو مورد اتّفاق الفقهاء المتعرّضين للمسأله .

الفرع التاسع : هل يجب ردع الغير عنه إذا كان مكلّفاً أم لا؟

فالمسـأله ذات شـقوق، لأنّ الغير الـذى يقعـد للتخلّى مسـتقبلاً ومسـتدبراً ، قـد يكون عالماً بالحرمه وبالموضع، وملتفتاً إلى ذلك وبرغمه يقـدم عليه، فلا إشـكال فى وجوب ردعه حينئذٍ، إن كان شـرائط النهى عن المنكر موجوده، لأنّه من أحد مصاديقه، وهو ظاهر متّفق عليه بين الفقهاء .

وقد لا يكون كذلك، بل كان غير عالم، فهو أيضاً:

تـارهً: قـد يكون جهله رافعـاً للحرمه فى حقّه، أى لاـ يكون التكليف فى حقّه منجّزاً لعـذره، نظير الناسـى والغافـل، حيث لا يكون العمل فى حقّه حراماً ومبغوضاً ، فحينئـذٍ أفتى كثير من الأصـحاب بعـدم وجوب إعلامه، لعـدم مبغوضـيه العمل عليه حينئـذٍ حتى يلزم إبلاغه .

ولكن عن بعضٍ ــ كالشـاهرودى ــ الاحتيـاط، إن كان جهله عن عـذر ، ولعلّه أراد إدخال ذلك فى قسم من كان جاهلاً بأصـل المسأله، حيث أنّه يجب إرشاده، وإنْ كان العمل فى حقّه غير مبغوض .

ولكن الإنصاف أنّ إثبات وجوب الإبلاغ حينئذٍ مشـكل جدّاً، لأنّه يكون من أقسام الجهل بالموضوع، حيث لا يجب إعلامه، فإن قلنا بعدم الوجوب فيه، فما نحن فيه أيضاً يكون مثله، لوحده الملاک فيهما .

وأُخرى : يكون جاهلاًـ بالحكم من جهه التمسّک بما أوجب الترخيص خطاءً، كالأصل أو الاماره والبيّنه، كما لو اشـتبه العـدلان فى تعيين القبله ، مع أنّ الناظر يعلم أنّ ما توجّه إليه الشخص هو القبله بعينها .

فالظاهر أيضاً عدم وجوب الإعلام، لأنّ العمل ليس له مبغوضاً، ولو من جهه العذر، ووجود الحجّه.

والفرق بین الصورتین هو من حیث أنّ الحکم الواقعی بـالحرمه هنـا موجود، إلاّـ أنّ الحکم الظاهری یمنعه، هـذا بخلاف الصوره السابقه حیث لا یکون الحکم

الواقعی فی حقّه منجّزاً لأجل النسیان والغفله.

ولاـ یخفی علیـک أنّ عـدم وجوب الإعلاـم فی الموردین، إنّمـا یکون فیمـا لاـ یکون المورد ممّا یعلم اهتمام الشارع به مثل قتل النفس أو تزویج الاُخت والمحارم ونظائر ذلک، وإلاّ یجب الإعلام قطعاً .

وثـالثه : أن یکون جاهلاًـ بأصل موضوع القبله، لا من جهه النسـیان والغفله فإذا لم یکن الإعلام فی الغافل واجباً، فهو یکون مثله، لعدم المبغوضیّه حینئذٍ فی حقّه حتّی یجب إبلاغه، وهو واضح .

ورابعه : أن یکون جاهلاًـ بـالحکم، بـأن یعرف جهه القبله، إلاّـ أنّه لاـ یعلم حرمه المواجهه إلیهـا فی حال التخلّی، فیجب إرشاده حینئـذٍ من باب وجوب إرشاد الجاهل، المسـتفاد من الأدلّه من آیه النبأ والنفر، وقول النبیّ صـلی الله علیه و آله فی حجّه الوداع : «ألا فلیبلّغ الشاهد الغائب» ، والخطبه نقلها صاحب «تفسیر الصافی» فی ذیل آیه الولایه فی سوره المائده آیه ۱۱، فراجع.

ثمّ لو سأل القاصد عن القبله، فهل یجب علی المسؤول عنه إعلامه وإرشاده أم لا ؟

والظـاهر هو الثـانی، لعـدم الـدلیل علیه، إذ السؤال یکون عن الموضوع الخـارجی ولاـ دلیـل یـدلّ علی وجوبه ، بـل لو شـکّ فی وجوبه، فالمرجع هو أصاله البراءه .

نعم ، لو سئل عن الحکم یجب الجواب من باب وجوب إرشاد الجاهل بالأحکام .

لا یقال : قد ورد الدلیل علی وجوب أداء الشـهاده ، بل «وَمَنْ یَکْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ»(۱) کما فی القرآن، مع کون الشهاده بحسب النوع یندرج فی الموضوعات .

لأنّا نقول : بأنّ وجوب الاداء فی الشهادات، لا یدلّ علی الوجوب فیما نحن

۱- سوره البقره: آیه ۲۸۳.

والثانی فی الاستنجاء:

ويجبُ غسل موضع البول بالماء، ولا يجزی غيره مع القدره(١)

فيه، لأنّه فی حقوق الناس، بخلاف ما فی المقام فإنّه يعدّ من حقوق اللّه .

نعم ، لا إشكال فی رجحانه لكونه إجابهً لحاجه الاخوان، وقضاء لها، وهو أمر مطلوب شرعاً، كما لا يخفی .

هذا، ولكن لا يجوز إيقاعه علی خلاف الواقع، يعنی لو سئل عنه لوجب عليه أن يدلّه إلی جهه القبله حتّی لا يتخلّی إليها، كما عليه الشيخ الأعظم وكثير من أصحاب التعاليق «للعروه»، تبعاً لصاحبها، ووجهه أنّه إذا نهی الشارع عن وجود شیء، يفهم كونه مبغوضاً له، ولا يرضی بتحقّقه، ولا فرق فی مبغوضيّته بين أن يوجد بالمباشره أو بالتسبيب.

فی حكم الاستنجاء للوضوء

اشاره

نعم ، لو علم أنّه لو لم يرشد إليها فإنّه يتخلّی إلی جهه القبله، وبرغم ذلك لايجب عليه إعلامه، لعدم الدليل، وعدم كفايه ما ذكرنا آنفاً لإثبات الوجوب عليه، لعدم دخالته فی تحقّق المبغوض إلاّ سكوته عن الإعلام، فاحتمال جواز الإيقاع فی خلاف الواقع يكون فی غايه الضعف .

(١) لا يخفی عليك أنّ الاستنجاء مصدر باب الاستفعال من النجو، والنجو عباره عن ما يخرج من البطن أو الغائط، فهو فی اللغه عباره عن الالتقاط بالرَطْب أو بالقطع من الأصل، كما عن الأصمعی استنجيت النخله إذا التقطت رُطَبها، واستنجيتَ الشَّجره قطعتها من أصلها.

ولا يبعد أن يكون المعنی الأوّل هو المناسب للمقام إذ أنّ المسح يصدق فی الغائط ، والثانی للغسل للبول والغائط، كما عن الشيخ الأعظم ، مع أنّه يمكن أن يكون الثانی مراداً للمسح والغَسل، لأنّه نوع قطع من الأصل، وهو المخرج .

وكيف كان، فإنّ معناه شرعاً عباره عن إزاله عين النجاسه من البول والغائط لا

خصوص الثانی، لما قد عرفت فی موضعه من إطلاق الاستنجاء فی الأخبار علی البول أیضاً .

نعم ، لیس کلّ إزاله للبول والغائط یُسمّی استنجاءً، بل ما کان عند المخرج أو ما حوله، بما لا یضرّ فی صدقه عرفاً بإطلاقه للمتعدّی عن المخرج کان بالمسامحه ، کما أنّه لا یعتبر کون البول والغائط ناقضین، کما وقع هذا التعبیر فی کلام «الذکری»، إلاّ أن یکون المقصود قیداً توضیحیّاً لا احترازیّاً .

ثمّ إنّ وجوب الاستنجاء یعدّ وجوباً شرطیاً مقدّمیاً للصلاه والطواف وغیرهما، ممّا یجب فیه طهاره البدن عن النجاسه ، بل عن الصدوق وجوبه شرطیاً لصحّه الوضوء أیضاً، اعتماداً إلی أخبار کان بعضها صحیحاً مثل ما رواه الشیخ عن أبی بصیر ، قال : «قال أبو عبداللّه علیه السلام : إن أهرقت الماء ونسیت أن تغسل ذکرک حتّی صلّیت فعلیک إعاده الوضوء وغسل ذکرک»(۱) .

وما رواه أیضاً فی الصحیح عن سلیمان بن خالد ، عن أبی جعفر علیه السلام : «فی الرجل یتوضّأ فینسی غسل ذکره؟ قال : یغسل ذکره ثمّ یعید الوضوء»(۲) .

وخبر سماعه ، قال : «قال أبو عبداللّه علیه السلام : إذا دخلت الغائط فقضیت الحاجه، فلم تهرق الماء ثمّ توضّأت ونسیت أن تستنجی، فذکرت بعدما صلّیت، فعلیک الإعاده، وإن کنت أهرقت الماء فنسیت أن تغسل ذکرک حتّی صلّیت، فعلیک إعاده الوضوء والصلاه، وغَسل ذکرک، لأنّ البول مثل البراز»(۳).

والمراد من البراز لعلّه هو الغائط، فیکون معناه أنّ البول یکون مثل الغائط .

هذا، ولکن الأصحاب أفتوا کلّهم علی خلاف الصدوق، وحکموا بعدم وجوب

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۸، نواقض الوضوء، الحدیث ۸.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۸، نواقض الوضوء، الحدیث ۹.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۰، نواقض الوضوء، الحدیث ۵.

إعـاده الوضوء ، بـل فی «الجواهر» دعوی الإجمـاع علیه لکثره الأخبـار الوارده فی عـدم وجوب الإعـاده، مثل ما رواه الکلینی فی الصـحیح عن علی بن یقطین عن أبی الحسن علیه السـلام : «فی الرجل یبول، فینسی غَسل ذکره، ثمّ یتوضّأ وضوء الصلاه ؟ قال : یغسل ذکره ولا یعید الوضوء»(۱) .

ومرسله ابن بکیر ، عن بعض أصـحابنا، عن أبی عبـداللّه علیه السـلام : «فی الرجـل یبـول وینسـی أن یغسـل ذکره، حتّی یتوضّـأ ویصلّی ؟قال : یغسل ذکره ویعید الصلاه ولا یعید الوضوء»(۲) .

وخبر عمرو بن أبی نصـر قال : «قلت لأبی عبـداللّه علیه السـلام : أبول وأتوضّأ وأنسـی اسـتنجائی، ثمّ أذکر بعـدما صـلّیت؟ قال : اغسل ذکرک، وأعد صلاتک، ولا تعد وضوئک»(۳) .

وخبر ابن اُذینه ، قـال : «ذکر أبو مریم الأنصـاری أنّ الحَکَم بن عنبسه بـال یومـاً ولم یغسـل ذکره متعمّداً، فـذکرت ذلـک لأبی عبداللّه علیه السلام .

فقال : بئس ما صنع، علیه أن یغسل ذَکره، ویعید صلاته، ولا یعید وضوئه»(۴).

وحـدیث آخر لعمرو بن أبی نصـر ، قال : «سألت أبا عبـداللّه علیه السـلام عن الرجل یبول فینسـی أن یغسل ذکره ویتوضّأ ؟ قال : یغسل ذکره ولا یعید وضوئه»(۵).

هذه جمله من الأخبار الدالّه علی عدم وجوب إعاده الوضوء، وکان بعضها صحیحاً ومعتبراً ، فحینئذٍ کیف التوفیق بینها ؟

فی حکم الاستنجاء / لا یجزی من البول إلاّ الماء

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۸، نواقض الوضوء، الحدیث ۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۸، نواقض الوضوء، الحدیث ۲.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۸، نواقض الوضوء، الحدیث ۳.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۱۸، نواقض الوضوء، الحدیث ۴.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۱۸، نواقض الوضوء، الحدیث ۵.

فنقول : قد ذُكر للجمع بينها بما لا يخلو عن إشكال :

أوّلاً : ما هو المنقول عن الشيخ الطوسى فى ذيل خبر أبى بصير بالإعاده

للوضوء لعلّه كان فيما لم يتوضّأ أصلاً، فلهذا حكم بالإعاده.

فضعفه ظاهرٌ من حيث أنّه خلاف ظاهر لفظ الإعاده، لظهوره فى التوضّأ سابقاً، كما لا يخفى .

وثانياً : ما هو المنقول عن الشيخ الحرّ صاحب «الوسائل»، من كون المراد من الوضوء هو الاستنجاء، أى لابدّ له من الاستنجاء، فلا يكون المراد هو الوضوء الاصطلاحى، حتّى ينافى ما ذكرنا من الأخبار .

فهو أيضاً ضعيف : أوّلاً : لا يساعد هذا الحمل مع ذكر غسل ذكرك، حيث يفهم الاستنجاء .

فإن سلّمنا كونه عطفاً تفسيريّاً لما قبله، إلاّ أنّه لا يناسب مع لفظ الإعاده، الظاهر فى إتيانه سابقاً .

مع أنّه لو كان الاستنجاء قد أُتى به فيما سبق، فلا وجه للإعاده، ويخرج عن مورد المسأله، كما لا يخفى .

وثالثاً : هو الحمل على التقيّه، فهو أيضاً يتفرّع على ثبوت كون الشياع عن مذهب العامّه هو الإعاده ، فحينئذٍ يصحّ، هذا لكنّه غير معلوم كذلك .

فالأولى فى الجمع أن يقال : بأنّ مقتضى إعراض الأصحاب عن العمل بالخبر أو الأخبار موجب لضعفها ولو كان بعضها صحيحاً ومعتبراً ، بل كلّما زيد فى اعتباره زيد فى ضعفه من تلك الجهه وهذا هو مختارنا فى الأخبار تبعاً لعدّه من المحقّقين، كما حقّقناه سابقاً، فحيث يكون عمل الأصحاب كلّهم ـ عدا الصدوق ـ على عدم

وجوب الإعاده، فلا يمكن المساعده مع هذه الأخبار، هذا أوّلاً .

وثانياً : لو سلّمنا اعتبار هذه العدّه والطائفه، فتتعارض مع الأخبار الكثيره الحاكمه بعدم الإعاده، فبذلك التعارض يجب أن نتصرّف فى الهيئه، من عدم وجوب الإعاده ، ويفيد الاستحباب، فيكون هو الجمع فى العمل بكلتا الطائفتين .

وثالثاً : لو سلّمنا عدم جواز التصرّف فى الهيئه، لكونه خلاف ظاهر لفظ

(عليك الإعاده)، فنذهب إلى التعارض بينهما، بحيث يوجب التساقط، فنرجع إلى الأصل وهو البراءه عن الوجوب، فلا يكون مقتضاه إلّا الحمل على الاستحباب، كما لايخفى .

ثمّ لا يذهب عليك بأنّ مقتضى الأخبار وكلمات الأصحاب، بل إجماع المسلمين، وضروره الدِّين كما فى «الجواهر»، بأنّ مخرج البول لا يتطهّر إلّا بالماء، بلا فرق بين إمكان تحصيله أم لا ، فما فى كلام المصنّف بقوله : (لا يجزى غيره مع القدره)، لا يخلو عن تأمّلٍ إن أراد قيداً احترازيّاً، إلّا أن يكون القيد راجعاً إلى قوله: (يجب غسله) فيكون الوجوب _ دون الاجزاء _ مقيّداً فله وجه.

ولا خلاف فى المسأله إلّا ما عن الشافعى من العامّه، والمحدّث الكاشانى من الخاصّه، من عدم تنجيس المتنجّس بعد زوال عين النجاسه، كما سيأتى كلامه واستدلاله إن شاء اللّه .

ويدلّ على ما ادّعيناه عدّه أخبار مستفيضه ، بل كادت أن تكون متواتره على ما هو مشتمل على حكم الغسل بالماء، ولو تلويحاً وإشارهً، وهى مثل أمره بالغسل الظاهر فى الماء: منها: ما رواه يونس بن يعقوب، قال : «قلت لأبى عبداللّه عليه السلام : الوضوء الذى افترضه اللّه على العباد لمن جاء من الغائط أو بال ؟ قال : يغسل ذكره ويذهب الغائط»(١) ، الحديث .

ومنها : ما يدلّ على صبّ الماء، مثل ما رواه حسين بن أبى العلاء قال : «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن البول يصيب الجسد ؟ قال : صبّ عليه الماء مرّتين »(٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ٩، أحكام الخلوه، الحديث ۵.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢۶، أحكام الخلوه، الحديث ١.

ومثله خبر أبی إسحاق(۱) ، وخبر أبی نصر البزنطی(۲).

بل فی بعض الأخبار التصریح بعدم کفایه غیر الماء، کما فی صحیح زراره عن

أبی جعفر علیه السلام : «قال : لا صلاه إلاّ بطهور، ویجزیک من الاستنجاء ثلاثه أحجار، بذلک جرت السنّه من رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، وأمّا البول فإنّه لابدّ من غَسله»(۳) .

ومعتبره برید بن معاویه ، عن أبی جعفر: «أنّه قال : یجزی من الغائط المسح بالأحجار، ولا یجزی من البول إلاّ الماء»(۴).

وغیر ذلک من الأخبار، فمع وجود هذه الأدلّه منضمّاً إلی الأصل، وهو استصحاب بقاء النجاسه بعد المسح بالأحجار والخرقه، لا مورد للقول بالکفایه .

فما یشاهد من الأخبار الدالّه علی خلاف ما ذکرنا، مثل ما ورد فی خبر سماعه ، قال : «قلت لأبی الحسن موسی علیه السلام : إنّی أبول ثمّ أتمسّح بالأحجار، فیجیئنی من البلل ما یفسد سراویلی؟ قال : لیس به بأس»(۵) .

فی حکم الاستنجاء للعاجز عن التطهیر

وخبر حنان بن سدیر ، قال : «سمعت رجلاً سأل أبا عبداللّه علیه السلام فقال : إنّی ربّما بلت، فلا أقدر علی الماء، ویشتدّ ذلک علیَّ؟ فقال : إذا بلت وتمسّحت، فامسح ذکرک بریقک، فإن وجدت شیئاً فقل هذا من ذاک»(۶) .

وخبر عبداللّه بن أبی بکر، قال : «قلت لأبی عبداللّه علیه السلام : الرجل یبول ولا یکون عنده الماء، فیمسح ذکره بالحائط ؟ قال : کلّ شیء یابس زکیّ»(۷) .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۶، أحکام الخلوه، الحدیث ۲.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۶، أحکام الخلوه، الحدیث ۹.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۹، أحکام الخلوه، الحدیث ۱.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۹، أحکام الخلوه، الحدیث ۶.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۱۳، أحکام الخلوه، الحدیث ۴.

۶- وسائل الشیعه: الباب ۱۳، أحکام الخلوه، الحدیث ۷.

۷- وسائل الشیعه: الباب ۳۱، أحکام الخلوه، الحدیث ۵.

وقد تمسّک المحدّث الکاشانی بالأخیر، وبموثّقه حنان بن سدیر، بأنّ المتنجّس لا ینجّس ، مع أنّه مخالفٌ لصریح صحیح عیص بن القاسم ، قال : «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن رجل بال فی موضع لیس فیه ماء، فمسح ذکره بحجر، وقد عرق ذکره وفخذاه ؟ قال : یغسل ذکره وفخذیه»(۱) الحدیث .

مع إمکان أن یکون المراد من الزکیّ، هو حال الیبوسه، أی لا یسری ولا یتعدّی، فتکون دلالته علی خلاف مذاقهم أتمّ وأدلّ، هذا فضلاً عن ضعف سند ابن بکیر لمقام محمد بن خالد .

کما أنّ خبر حنّان بن سدیر یدلّ علی المطلوب أیضاً، لأنّه یعلّمه حیله لفراره من الشک فی السرایه، بأنّ الرطوبه من ریقه لا من البول.

ولیس المراد من مسح الریق علی الذکر، بأن یمسح موضع النجاسه، بل غیره من أطراف المخرج من الذکر الذی کان طاهراً، ومعلومٌ أنّ مثل هذا العمل یوجب زیاده النجاسه، لا یخفی .

کما أنّه یمکن الجواب عن خبر سماعه _ مع أنّه ضعیف من حیث السند، من جهه عدم توثیق حکیم بن مسکین، وهشیم بن أبی مسروق _ بأنّه معارض مع صحیح عیص .

هذا، مع أنّه لو سلّمنا اعتبار الأخبار سنداً ودلاله ، ولکن مع ذلک نرفع الید عن العمل بها بواسطه إعراض الأصحاب عنها، وهو موجب لسقوطها عن الحجّیه، کما لا یخفی .

ثمّ لا یخفی علیک أنّ کلام المصنّف : «ولا یجزی غیره مع القدره»، یشعر بأنّ غیر الماء یجزی فی حال العجز عن الماء، والإجزاء یکون هنا فرع الوجوب، کما فی «المسالک»، فیدلّ ذلک علی وجوب إزاله عین النجاسه عند تعذّر الماء، بما

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۱، أحکام الخلوه، الحدیث ۲.

أمكن من ترابٍ أو حجرٍ وغيرهما، تخفيفاً للنجاسه بحسب الإمكان، وإن كان العجز عن الماء لا يؤثّر فی حصول الطهاره، للإجماع علی عدم الفرق بین القدره والعجز بالنسبه إلی الطهاره، أی لا تحصل إلّا بالماء کما فی «الجواهر» .

فحینئذٍ یعود البحث والنزاع فی أنّه هل یجب تخفیف النجاسه، بحیث لو لم یخفّف کان فاقداً لشرط صحّه الصلاه، فیجب علیه إزاله العین النجس دون الأثر

أو لا یکون کذلک، بل لو صلّی مع عین النجاسه عند العجز عن غسلها بالماء، کانت صلاته صحیحه؟

ذهب إلی الأوّل الشیخ الطوسی والمفید وکلام المصنّف فی «المعتبر»، وهنا مشعرٌ بذلک، وصریح العلاّمه فی «التذکره» و«المنتهی» ، بل نقل عن الشهید فی «الذکری» ، والسیّد الاصفهانی فی «الروائع» والمحقّق الهمدانی فی «المصباح» وصاحب «الجواهر» ، واحتاط الشیخ الأعظم ، بل قد نقل عن المشهور _ خلافاً للمتأخّرین حیث ذهبوا إلی الثانی _ أنّه لا یجب التخفیف عند العجز عن الغَسل .

والذی یمکن أن یستدلّ للأوّل أمور :

منها : ما استدلّ به صاحب «الوسائل» من خبر زراره ومحمّد بن مسلم ، عن أبی جعفر علیه السلام : «قال : سألته عن طهور المرأه فی النفاس إذا طهرت، وکانت لا تستطیع أن تستنجی بالماء، أنّها إن استنتجت اعتقرت هل لها رخصه أن تتوضّأ من خارج وتنشّفه بقطنٍ أو خرقه ؟ قال : نعم تنقّی من داخل بقطن وخرقه»(1) .

وجه الإشعار أنّ الإمام علیه السلام قد أیّد وحکم بأنّ علیها أن تنقّی باطن فرجها بالقطن والخرقه ، مع أنّه لو لم یکن التخفیف لازماً، لما کان للحکم بالتنقیه وجهاً .

وقد أورد علیه _ کما فی «طهاره» الشیخ و«المصباح» _ بأنّ المقصود من تطهیر الباطن الواجب هو ما یظهر عند القعود، لا داخل الفرج .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۹، أحکام الخلوه، الحدیث ۳.

ولکن یمکن أن یقال : بأنّ المراد من تنقیه الداخل إزاله العین عن داخل الفرج، الذی یوجب خروجه ولو بثلاثه عصرات فی حالات انقباضها وانبساطها، فکأنّه أراد تطهیر جوانبها من داخلها، لا الباطن الواقعی، حتّی یقال بأنّه غیر واجب .

مع أنّه لو کان المراد هو الباطن أیضاً، لا یخلو عن إشعار من أهمّیه إزاله عین النجاسه ، وإلاّ لکان ذکره لغواً .

فالحقّ مع صاحبی «الوسائل» و«الجواهر»، مع أنّ احتمال الشیخ الأعظم فی توجیهه لا یخلو عن قوّه .

ومنها : ما استدلّ به العلاّمه من خبر عبداللّه بن بکیر قال : «قلت لأبی عبداللّه علیه السلام : الرجل یبول، ولا یکون عنده الماء، فیمسح ذکره بالحائط ؟ قال : شیء یابس زکیّ»(۱) .

حیث تمسّک به بأنّ المسح بالحائط یوجب التخفیف، فلابدّ من إتیانه فیصیر زکیّاً .

هذا، لکن دلالته علی المطلب لا یخلو عن وهن، لأنّه إن اُرید منه إثبات الطهاره بذلک، فقد عرفت جوابه ممّا سبق .

وإن اُرید بأنّه موجبٌ لعدم سرایته إلی شیء آخر، لعدم کونه مرطوباً بعد المسح، فهو صحیحٌ .

وأمّا استفاده وجوب المسح منه ، فلا ، فدلالته علی الوجوب مخدوشه کما لا یخفی .

ومنها : ما استدلّ به صاحب «المصباح» من حسنه ابن المغیره قال : «قلت له : هل للاستنجاء حدّ ؟ قال : لا ، حتّی ینقی مائه»(۲) .

بناءً علی عموم الاستنجاء للبول أیضاً ـ کما هو المختار ـ وحصول النقاء بإزاله العین، بأن یفید إطلاق الأدلّه الدالّه علی لزوم الغسل من إزاله العین والأثر،

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۱، أحکام الخلوه، الحدیث ۵.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۳، أحکام الخلوه، الحدیث ۱.

فمع العجز عن الثانی یبقی الأوّل داخلاً فی أدلّه النقاء دون الغَسل، وحیث کان الماء هنا مفقوداً، فلابدّ من تحصیل النقاء بإزاله العین، هذا کما فی «مصباح الفقیه» .

ثمّ منع عن ذلک، بأنّه بعد تسلیم المقدّمتین، فإنّ الوجوب المستفاد من الأوامر المقیّده غیری ، بل شرطی محض ، وقد قرّر فی محلّه بأنّ هذا القسم من الوجوب لا یتقیّد بالقدره، إذا کان دلیله مطلقاً، لکون الأمر فیه بمنزله الإخبار عن کونه شرطاً فی حصول ذی المقدّمه أو جزء له ، ومن المعلوم عدم اقتضاء الشرطیّه

والجزئیّه اختصاصهما بحال القدره، غایه الأمر سقوط التکلیف بالشروط عند تعذّر الشرط لا انتفاء الشرطیّه .

ثمّ تعجّب عن الشیخ، وأنّه کیف لم یتنبّه لذلک مع کونه المؤسّس للقواعد التی أدّت إلی هدم بنیان تقیید إطلاقات أوامر الشرط والجزء ، انتهی ملخّص کلامه .

ولکن یمکن أن یردّ علی کلامه ـ بأنّه لو سلّمنا دلاله الحدیث علی الحکم فیما نحن فیه، ولم نستشکل بما سیأتی ـ فإنّ ما ذکره فی أوامر الشرط والجزء، فی عدم تقیید إطلاقه بقید، إنّما یکون فیما إذا لم یأت بدلیل منفصل یدلّ صریحاً بکون الإطلاق مقیّداً بقید کذا ، فمع ذکر دلیل یدلّ علیه، لا إشکال فی إمکان التقیید، ویخرج حینئذٍ عمّا یقتضیه إطلاق أوامر الشرط والجزء، من انتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

ولعلّه لذلک لم یذکره الشیخ قدس سره ، لأنّ المفروض هنا استفاده الحکم من ذلک الخبر، وهو دلیل منفصل کما لا یخفی .

ولکن أساس الإشکال فی الخبر أنّه أوّلاً : لیس فی صدد بیان ذلک، بأن یقصد بأنّ الإزاله للعین بقدر الإمکان لازم ، بل هو یقصد أن یفید بأنّ الاستنجاء یتحقّق بحصول النقاء عن المحلّ، من دون نظر إلی وجود الأثر بعده أو لا .

وثانیاً : یمکن أن یقال : إنّ الظاهر کون فرض سؤال السائل عن الاستنجاء الذی یُطهّر المحلّ، لا ما لا یکون کذلک، وهو لیس إلّا فی الغائط .

مضافاً إلی أنّ ذیله مشتملٌ علی جمله تـدلّ وتؤیِّـد مـا ذکرنا، وهی قوله : «قلت ینقی ما ثمّه، ویبقی الریـح؟ قال : الریـح لا ینظر إلیهـا» فـإنّ بقاء الریـح بعـد النقاء قرینه عرفیه علی أنّ المراد من الاسـتنجاء فی مورد السؤال، هو الاسـتنجاء للغائط لا البول ، وهو واضح .

ومنها : ما استدلّ به الشیخ الأعظم قدس سره بقوله تعالی : «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ»(۱) ،

وقوله تعـالی : «إِنَّمَـا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِـرُ وَالاْءَنصَابُ وَالاْءَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ»(۲)حیث تـدلاّن علی وجوب الهَجر والإجتنـاب عن النجس، وأقـلّ مراتبه هو إزاله العین ؛ وفیه: إنّ الآیه الثانیه فی مقام بیان الاجتناب عمّا یناسـبه من الشـرب، بقرینه سیاق ما یصاحب الخمر من المیسر وغیره، ولیس فی صدد بیان لزوم الاجتناب عن جمیع الجهات، کما یؤیّد ما ذکرنا قوله تعالی : «عَمَلِ الشَّیْطَانِ»، فتنجیس الثوب والبـدن بالخمر لغرض دنیوی، لا یعـدّ عملًا شـیطانیّاً ، کما أنّ اسـتفاده وجوب إزاله العین فقط من الآیه الاُولی بنفسـها مشکل أیضاً، لأنّ المراد من الآیه إفهام لزوم الهجر عن الرجز أی النجس ــ لو کان هو المراد ــ لا عباده الأوثان وغیرها .

وأمّا کونه ذا مراتب، فلابدّ من تحصیل أقلّ مراتبه، فهو خارج عن سیاق الآیه .

نعم ، یصحّ اسـتفاده ذلک مع ملاحظه شـیء آخر معه، مثل قاعده المیسور، فحینئذٍ یمکن أن یقال : بأنّه رجوع إلی کون القاعده وأمثالها هی الدلیل، لا الآیه .

نعم ، لا یبعد جعل ذلک من المؤیّدات .

کما یؤیِّد ذلک، أو یدلّ علیه ما ورد من الحکم بوجوب تبدیل الخرقه النجسه للمستحاضه الکثیره، المسـتمرّه الدم، حیث یفهم کون تقلیل عین النجاسه فی

۱- سوره المدّثر: آیه ۵.

۲- سوره المائده: آیه ۹۰.

حال الصلاه بقدر الإمكان، مطلوباً للشارع .

اللّهمّ إلاّ أن يكون لحمل المتنجّس _ مع النجاسه _ منعاً آخر غير أصل النجاسه فى البدن، فلا يكون متعلّقاً بالمقام .

كما يؤيّد ذلک _ أو يدلّ عليه _ ما ورد من منع حمل النجاسه فى الصلاه، بأن تكون الصلاه فى عين النجس، أى التلبّس بها ممنوعه، فإذا أزال عينها فحينئذٍ لا تكون الصلاه فى النجس ، بل يكون مع النجس، فإذا لم يقدر على إيجاد الثانى لا

يسقط الأوّل، وهو وجوب الإزاله .

لكن الإنصاف أنّ التلبّس كما يصدق مع عين النجاسه، يصدق مع أثر النجاسه، لأنّ المراد من حرف (فى) فى الموارد كونه (فى حال النجاسه)، وهذا العنوان يصدق مع أثر النجاسه، كما لا يخفى .

ومنها : القواعد المعروفه المعموله بها فى موارد عديده، وهى تعدّ من المسلّمات عند الفقهاء، وهى قاعده اليسر والإدراک والاستطاعه، كما نقلها صاحب «عوالى اللئالى» عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، و«ما لا يدرک كلّه لا يترک كلّه».

وعن رسول اللّه صلى الله عليه و آله بالنسبه إلى الإستطاعه : «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم». ولفظ الخبر فى «سنن البيهقى» هكذا : «ما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم»(۱) .

وجاء فى «تفسير الصافى» ذيل آيه ۱۰۱ من سوره المائده قوله تعالى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ» الآيه ، مثل ما فى «الغوالى» .

۱- سنن البيهقى: ج۱ / ص۲۱۵.

وكيف كان، وجه الاستدلال بها واضح، بأنّ الميسور ـ وهو إزاله العين كما هو المُدْرَك والمستطاع ـ لا يسقط ولا يُترك من جهه معسوريّه إزاله الأثر .

هذا، ولقد أورد عليه ـ كما فى «طهاره» الشيخ و«المصباح» للهمدانى ـ بأنّ تلك القواعد تجرى فيما لو كان المأمور به ذا أجزاء خارجيّه أو ذهنيّه، كالصلاه، والمطلق والمقيّد ـ مع الإشكال فى الثانى ـ وأمّا مثل الطهاره ـ وهى النظافه ـ فإنّه لا جزء ولا قيد لها أصلاً .

ولكن الإنصاف أنّ قاعده الميسور تجرى فى كلّ مورد كان ذلك الشىء

والمأمور ذا مراتب عند العرف، فإذا تعلّق الأمر بالمرتبه العاليه من ذلك الشىء ولم يكن مقدوراً، فلابدّ عند العرف من إتيان المرتبه الضعيفه ، إلاّ أن ينكر كون وجود العين وعدمها فى النجاسه بنظر العرف ذا مرتبتين، ولكن دعواه لا يخلو عن بُعد .

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ القول بوجوب التخفيف فى النجاسه، لا يخلو عن قوّه، كما عليه الأكثر من المتقدّمين والمتأخّرين ، بل المعاصرين، إلاّ أنّ بعضهم احتاط فيه، مثل الخوئى والحكيم، تبعاً للشيخ الأعظم قدس سره .

فعلى هذا لا يبعد القول بوجوب غَسله واحده، فيما إذا كان الواجب فيه غسلتين، كالنجاسه البوليه ، بل وهكذا يجب تخفيف النجاسه بإذهاب بعض أجزاء النجس، وإن كان الحكم فى الموردين ليس بقوّه حكم ما نحن فيه، لشبهه صدق الميسر، والتخفيف عرفاً فى مثل هذه الموارد، فغايته الوجوب احتياطاً لا فتوائياً .

هذا ، إذا لم يستلزم التخفيف زياده النجاسه لموضع طاهر آخر، وإلاّ فربّما يكون جائزاً، كما لو كان الماء قليلاً ويعلم أنّه لو اُريد غسله ولو مرّه واحده لأدّى إلى تنجيس سائر أعضاء بدنه ، فحينئذٍ لا يجوز له الغسل كما لا يخفى .

وأقلّ ما يجزى مثلاً ما على المخرج(۱)

(۱) قد وقع الاختلاف فى كلمات الأصحاب، ونصوص الأخبار كما وقع الاختلاف فى فتاويهم ، فبعضهم صرّح فى فتواه بما يطابق نصّ بعض الأخبار فى الجمله، كخبر نشيط بن صالح، وكالشيخ المفيد فى «المقنعه»، والطوسى فى «المبسوط» والصدوق وغيرهم .

أقلّ ما يجزى فى غسل مخرج البول

وبعضهم اكتفى بذكر غسل مخرج البول بالماء، من دون أن يتعرّض لذكر العدد والمقدار ، وكما فى «اللمعه» و«الإرشاد» و«الخلاف» و«جُمل» السيّد والشيخ، و«الوسيله» و«الغنيه» و«التبصره» و«الموجز» وشرحه كما فى «الجواهر» .

وبعضهم صرّح بلزوم الغسل مرّتين، أو الظهور فيه، وكما عن الشهيدين والمحقّق الثانى والميسى، كما عن بعض التصريح بكفايه إزاله العين، وكما عن أبى الصلاح والحلّى فى «السرائر» والقاضى ابن البرّاج .

وأمّا من حيث الفتاوى، فالمشهور بين المتقدّمين والمتأخّرين ــ كما صرّح به الشيخ الأعظم ــ كفايه الغسل مرّه واحده ــ كما عن صاحب «الجواهر» و«المستمسک» والمحقّق الهمدانى والسيّد الاصفهانى والخمينى والمحقّق الشاهرودى ــ وإن ذهب الأكثر إلى الاحتياط ، خلافاً لآخرين الذين منهم بين مصرّح بوجوب الغسل مرّتين ــ كالشهيدين والمحقّق الثانى والميسى والسيّد فى «العروه» وصاحب «التنقيح» ــ وبين مصرّحٍ بما يطابق نصّ الحديث الدالّ ظهوره على الظاهر فى لزوم الغسل مرّتين ــ إن كان المراد من المثلين هو الغسلتين كما ذكره الشيخ الأعظم، واحتمله صاحب «مصباح الفقيه» ــ .

والذى نختار ونذهب إليه هو الأوّل، لأنّ المستفاد من الأدلّه يقتضى الجمع بينهما ، فحينئذٍ لا بأس بالإشاره إلى الأخبار التى يمكن التمسّک بها أو أُشير إليها ، فأقواها دلاله هو خبر نشيط بن صالح ، عن أبى عبداللّه عليه السلام : «قال سألته :

كم يجزى من الماء فى الاستنجاء من البول ؟ فقال : مثلا ما على الحشفه من البلل»(١) .

والكلام فيه يقع فى مقامين :

تارةً : من حيث السند، من جهه عدم معروفيّه مروك بن عبيد من جهه، وضعف هيثم بن أبى مسروق كما فى التنقيح من جهه اُخرى .

ولكن يمكن أن يجاب عنه كما اُجيب أوّلاً ـ بأنّه قد نقل العلاّمه فى «الخلاصه» عن الكشى، أنّه قال : «قال محمّد بن مسعود: سألت على بن الحسن عن مروك بن عبيد بن سالم بن أبى حفصه. فقال : إنّه ثقه وشيخٌ صدوقٌ».

كما روى العلاّمه فى «الخلاصه» بأنّ طريق الصدوق فى «الفقيه» إلى ثوير بن أبى فاخته صحيح، برغم أنّ الهيثم فى طريقه، مضافاً إلى نقل الكشى بكونه فاضلاً، المشعر بالوثاقه، كما فى «جامع الرواه»، أوّلاً .

وثانياً : لو سلّمنا ضعفه، لكنّه منجبر بعمل الأصحاب بشهره محصله ومنقوله، بل فى بعض الفقهاء ذكر متن الحديث فى فتواه .

واُخرى: من جهه الدلاله ومضمون الحديث، بأنّه ما المراد من قوله: «ما على الحشفه؟» هل المقصود بأنّ الغسل لا يتحقّق إلاّ بهذا، فيكون المعنى بأنّ غسل البول يكفى فيه المرّه، وهو لا يتحقّق إلاّ بأن يكون الماء مثل ما على الحشفه من البلل .

أو يكون المراد من هذه الجمله كفايه لزوم الغسل مرّتين، يعنى الغسل يتحقّق بمثل ما على الحشفه، إلاّ أنّ البول حيث لا يتطهّر إلاّ بالتعدّد، فلابدّ بأن يكون الماء مساوياً لما على الحشفه حتّى يحصل به التعدّد.

أو يكون المراد من نصّ الحديث بأنّ الغسل فيه لا يتحقّق إلاّ بذلك ، وأمّا لزوم التعدّد فى الغسل فإنّه يُطلب من دليل آخر.

أو يكون المراد إعمال التعبّد فى تحقّق الغسل فى البول بالخصوص، بمعنى أنّ

١- وسائل الشيعه: الباب ۵، أحكام الخلوه، الحديث ۲۶.

الغسل وانْ يتحقّق بمثل ما على الحشفه حقيقه، إلّا أنّه هنا يحكم بعدم التحقّق إلّا بالمثلين تعبّداً.

هـذه أربع احتمالات . ولا يخفى عليك من الاستبعاد فى الاحتمالين الأخيرين، لا سيّما فى الأخير، فيبقى الأمر دائراً بين الاحتمالين الأوّلين ، والظاهر كون الاحتمال الثانى منهما أيضاً لا يخلو عن تكلّف، وإنْ ذهب إليه الشيخ الأكبر قدس سره ، فيبقى الأوّل هو الأقوى .

بل قد يؤيّده بأنّ صدق الغَسل بالأقل من المثلين مشكلٌ جدّاً، لأنّه لابدّ فى التطهير من الجريان والدفع وتحقّق الاستيلاء والغلبه على البول الواقع فى رأس الحشفه، وإثبات الاستهلاك والاستيلاء بمقدار المثل فى غايه الإشكال، ويظهر ثمره الفرق بين الاحتمالين ، فيما إذا لم يتخلّل بين المثلين، فعلى الاحتمال الأوّل يكفى إذا كان مقدار الماء مثل ما على الحشفه، بخلاف الاحتمال الثانى، حيث أنّه اعتبر فيه الغسلتين، وهو لا يتحقّق إلّا بالفصل .

نعم ، ادّعى صاحب «مصباح الهدى» رحمه الله بأنّ المثلين لا يحصل بحسب الوجود، إلّا بالفصل بينهما، لأنّه لو لم يكن كذلك لم يصدق عليه إلّا الإضافه ويقال إنّه اُضيف ما على الحشفه لا أنّه ضعفه .

لكنّه مجرّد ادّعاء إذ لادليل لنا يوجب الاطمئنان على هذه الدعوى ، والشاهد على بطلانه صحّه إطلاق المثلين فى الظلّ لإثبات دخول وقت العصر، بأن يكون الظلّ مقدار مثلى الشاخص ، مع عدم تحقّق فصلٍ بين المثلين فى الفىء والظلّ .

فعلى ما ذكرنا، ثبت أنّ القول بكفايه الغسله الواحده، إذا بلغ مقدار الماء إلى مثلى ما على الحشفه يكفى فى التطهير، من دون حاجه إلى التعدّد فى الغسل بأن يكون كلّ غسل مقدار المثل ــ كما عليه جماعه ــ أو كان مقدار كلّ واحد من الغسل على قدر مثلى ما على الحشفه ــ كما احتمله الصدوق فى «الهدايه» و«الفقيه» كما فى «مصباح الهدى» ــ .

بل قـد یؤیّد ویُقرّب الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الأربعه السابقه، کون السؤال فی الحدیث عن مقدار الماء بقوله : «کم یجزی من الماء فی الاستنجاء من البول»، لا عن مقدار عدد الغسلات .

نعم لو کان السؤال عن أنّه کم یجزی من الغسل فی الاستنجاء، لکان حینئذٍ احتمال التعدّد فی الغسل قویّاً .

وما اخترناه من الاحتمال لا یعارض مع ما یـدلّ علی لزوم غسل الـذکر عن البول بنحو الإطلاق، مثل ما فی صـحیح عمرو بن أبی نصر ، فیمن نسی الاستنجاء بعد البول ، «قال أبو عبداللّه علیه السلام : اغسل ذکرک وأعد صلاتک»(۱) الحدیث .

أو ما فی صحیح ابن اُذینه ، فیمن ترک الغسل متعمّداً قال علیه السلام : «علیه أن یغسل ذکره ویعید صلاته ولا یعید وضوئه»(۲).

وأمثال ذلک، لأنّ ما فی خبر نشـیط بن صالـح یکون مبیّناً لمقدار ما یتحقّق به الغسل، فلا یزاحمه الإطلاق أصـلًا، کما لا یخفی، ومثلهما فی الجواب خبر یونس بن یعقوب(۳).

نعم، بقی هنا جهه ثالثه هو ذکر ما یوهم المعارضه مع خبر نشیط بن صالح ، وبیان رفع التعارض ، وهو خبر آخر لنشیط بن صالح عن بعض أصحابنا عن أبی عبداللّه علیه السلام : «قال : یجزی من البول أن یغسله بمثله»(۴).

فإنّه صریح بکفایه المثل عن البول، مع إطلاق الغسل علیه .

لکنّه مخدوش من جهات عدیده:

أوّلًا : من حیث السند، لکونه مرسلًا، وإن عُدّ صحیحاً ومعتبراً من جهه مروک

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۸، أحکام الخلوه، الحدیث ۳.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۸، أحکام الخلوه، الحدیث ۴.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۵، أحکام الخلوه، الحدیث ۹.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۷، أحکام الخلوه، الحدیث ۲۶.

بن عبید بما ذکرناه سابقاً .

مع أنّ جریان ذلک الجواب هنا مشکل لعدم ثبوت الشهره بکفایه مقدار المثل، لو لم نقل بحصول الاتّفاق بلزوم کون مقدار المثلین، إمّا متّصلاً حتّی تکون غسله واحده، أو منفصلاً حتّی یتحقّق غسلتان .

وثانیاً : ما عرفت من إعراض الأصحاب عن العمل به .

وثالثاً : من احتمال کون الیاء ساقطاً عنه، بأن کان اللفظ هو مثلیه لقرب هذین اللفظین معاً فی الکتابه، فیکون حینئذٍ نظیر ما هو الموجود فی خبره السابق .

ورابعاً : یحتمل أن یکون ضمیر بمثله راجعاً إلی البول، لبیان المماثله بین الماء والبول بکونه ماءً أیضاً، کما أشار إلیه فی «الجواهر» بأنّ فی بعض الأخبار ما یُشعر بأنّ البول ماء فلا یزال إلاّ بالماء ، کما فی خبر برید بن معاویه : «ولا یجزی من البول إلاّ الماء»(۱) ، وإن لم نجد ما یطابق کلام صاحب الجواهر فی الأخبار .

نعم ، فی الخبر المنقول فی «السرائر» نقلاً ـ عن «النوادر» قال : «سألته عن البول یصیب الجسد؟ قال : صبّ علیه الماء مرّتین فإنّما هو ماء»(۲) .

وخامساً : احتمل الشیخ الطوسی أن یکون مرجع الضمیر هو البول، أی اغسل بالماء بمقدار مجموع البول الذی خرج منک، فیکون کافیاً حینئذٍ، لا أن یکون المراد من المثل هو ما بقی علی الحشفه، لکنّه بعید .

وکیف کان، فلا یمکن رفع الید عن مثل خبره الأوّل بذلک کما لا یخفی .

ومثله فی الجواب مرسله الکلینی: «وروی أنّه یجزی أن یغسل بمثله من الماء إذا کان علی رأس الحشفه وغیره»(۳).

۱- وسائل الشیعه: الباب ۶، أحکام الخلوه، الحدیث ۹.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۹، أحکام الخلوه، الحدیث ۲۶.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲، أحکام الخلوه، الحدیث ۲۶.

لاسيّما مع ما عرفت من الإشكال فى صدق الغسل بمقدار المثل، خصوصاً لو كان المراد من البلل الرطوبه الموجوده _ لا القطرات فى الحشفه، وإن كان الأقوى

هو الثانى .

وممّا يعارض ما استفدناه من خبر نشيط، خبر أبى إسحاق النحوى ، عن أبى عبداللّه عليه السلام : «قال : سألته عن البول يصيب الجسد؟ قال : صبّ عليه الماء مرّتين»(۱) .

وخبر المنقول فى «السرائر» والذى مرّ ذكره آنفاً ، فإنّهما يدلّان بلزوم صبّ الماء مرّتين _ أى غسله كذلك _ فبإطلاقه يشمل البول الخارج، عن المخرج فيقع التعارض بينهما، هذا بخلاف ما لو قلنا بلزوم الغسلتين، المستفاد من حديث المثلين، حيث أنّه يجمع بين الحديثين .

هذا، ولكن يمكن الجواب عنه أوّلاً : بإمكان دعوى عدم الإطلاق، لأنّه منصرف إلى البول الخارج الذى يصيب الجسد، لا مثل البول الخارج عن المخرج .

لا يقال : أىّ فرق بين الموردين، لأنّ كلًّا منهما أصاب البول بالجسد ؟

لأنّا نقول: بإمكان الفرق بينهما من جهه عنايه الشارع تسهيلاً فى باب استنجاء البول، كما كان كذلك فى أصل طهاره ماء الاستنجاء، حيث حكم بطهارته مع القلّه ، مع أنّه ليس كذلك فى غيره، فلا ينافى دعوى الفرق بين الموردين من لزوم الغسلتين فى البول فى غير مورد الاستنجاء، وكفايه غسله واحده فيه .

وثانياً : لو سلّمنا شموله للمقام، فلا ينافى الجمع بينهما بالتقييد بواسطه خبر نشيط بن صالح، الذى كان مورداً لعمل الأصحاب، خصوصاً مع الالتفات بما ذكر من الخصوصيّه، حيث يعدّ شاهد الجمع بهذا التقدير، ومؤيّداً له .

وأمّا معارضته مع أخبار الغسل، من جهه أنّ إطلاقه يلزم أن يكون ما يتعدّد، جمعاً بين هذه الأخبار وأخبار الصبّ، فقد عرفت جوابه، ونزيد عليه بأنّ تلك

۱- وسائل الشيعه: الباب ۴، أحكام الخلوه، الحديث ۲۶.

الأخبار ليس فى فقد مقام بيان أنّ الغسل فى البول بماذا يتحقّق ، بل يجب الفحص عن ذلك من دليل آخر كما لا يخفى .

فالأقوى عندنا كفايه غسله واحده فى البول فى الاستنجاء، وإن لم نقل بذلك فى غيره، وإن كان الاحتياط يقتضى الغسلتين، إذ مع وجود تلك المعارضات واستصحاب النجاسه فإنّ الاحتياط ممّا لا ينبغى تركه ، كما أنّ الأفضل الغسل ثلاث مرّات، من جهه خبر صحيحه زراره ، قال : «كان يستنجى من البول ثلاث مرّات، ومن الغائط بالمدر والخرق»(۱).

والظاهر كون مرجع (كان) أحد الصادقين عليهماالسلام ، لا خصوص الإمام الباقر عليه السلام ، كما عن صاحب «المنتقى»، ولا النبىّ صلى الله عليه و آله كما احتمله آخرون بأنّ مرجع قال إلى زراره ، وأمّا إن كان مرجع قال هو أحد الصادقين عليهماالسلام فلا محاله يكون مرجع ضمير كان هو الرسول صلى الله عليه و آله .

وكيف كان، بما أنّ لفظه كان تدلّ على الاستمرار، يفهم منه الرجحان إذا كان الحاكى مثل زراره .

«تتميمٌ للبحث»

إذا عرفت بكون الغسله الواحده فى الاستنجاء للبول، كافيه لتحصيل الطهاره، فلا فرق ظاهراً بين كون المستنجى ذكراً أو اُنثى أو خُنثى، لعدم الخصوصيته للفظه (الحشفه) فى الحديث ، بل المقصود هو المخرج، إلاّ أنّ ذكره بالخصوص كان من جهه كون السائل كان رجلاً، فالقول بالتفصيل _ كما عن الحكيم قدس سره والخمينى فى «التحرير» _ ممّا لا وجه له، لما عرفت ولقاعده الاشتراك.

وما فى «المستمسك» بأنّ التعدّى إلى الاُنثى يكون تعدّياً من حكم موضوع إلى آخر، فى غير محلّه، إذا كثر موارد قاعده الاشتراك يكون كذلك، بل المعيار

۱- وسائل الشيعه: الباب ۶، أحكام الخلوه، الحديث ۲۶.

وغسل مخرج الغائط بالماء حتّی یزول العین والأثر، ولا اعتبار بالرائحه(۱)

هو فهم العرف بعدم الخصوصیّه فی نظر الشارع لذکر خصوص هذا الموضوع، کما لایخفی .

کما لا فرق فی ذلک بین من کان سالماً أو کان مقطوع الحشفه أو ممسوحاً أو أغلف، وسواء کان عن المخرج الطبیعی المعتاد، أو عن غیره مع کونه معتاداً له .

بل، قد نقول فیما لا یکون طبیعیّاً ولا معتاداً، کما لا یخلو الاحتیاط فیما قبله عن قوّه ، والسرّ فی ذلک کلّه هو ما عرفت من عدم إحراز الخصوصیّه فی ذکر الحشفه، إلّا جریاً علی ما هو المتعارف من کونه سالماً .

کما لا ـ فرق أیضاً فی کفایه الغسله الواحده، فی کون المتلطّخ بالبول خصوص رأس الحشفه، أو ما کان حولها من الغلف، أو حول الفرج فی الاُنثی، بحسب ما یکون متعارفاً بتلطّخه عند البول .

نعم ، لو أصاب البول بمساحه أکثر من المتعارف، فلابدّ فی تطهیره بالغسلتین .

(۱) لا یخفی علیک بأنّ وجوب الغسل لمخرج الغائط، إذا تلوّث بالنجاسه بالوجوب الشرطی لما یشترط فیه الطهاره ـ کالصلاه والطواف ـ مسلّمٌ عند المسلمین، من العامّه والخاصّه، ولا خلاف فیه إلّا عن أبی حنیفه حیث ذهب إلی أنّه سنّه ، والدلیل علی وجوبه هو الإجماع بکلا قسمیه، والأخبار المستفیضه، کما هو واضح لمن راجع .

ما یعتبر فی غسل مخرج الغائط

کما لا خلاف ولا إشکال فی عدم وجوب الغسل إذا لم یتلوّث المخرج، لیبوسه الغائط، إلّا عن بعض فروع «المنتهی» حیث یظهر منه کون وجوب الغسل تعبّدی، ولو لم یتلوّث، ولکنّه ضعیف، لأنّ ما یستفاد منه الوجوب بصوره الإطلاق کان من جهه أنّ الغالب فی الخارج هو تلوّث المخرج، فلابدّ من الغسل

قطعاً ، مضافاً إلی ما ورد فی حدیث ابن بکیر: «کلّ شیء یابس زکیّ»(۱)، مع وجود أصل البراءه.

کما لا إشکال ولا خلاف فی جواز التغسیل بالماء، إلاّ عن بعض العامّه _ کعطاء وسعید بن المسیب وابن الزبیر وسعد بن أبی وقّاص _ من إنکار جواز الغسل بالماء، وهذا ممّا لا یعبأ به قطعاً، لدلاله الکتاب والسنّه والإجماع علیه، کدلاله قوله تعالی : «إِنَّ اللّه یُحِبُّ التَّوَّابِینَ وَیُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِینَ»(۲) علی المطلوب، منضمّاً مع بعض الأخبار، مثل خبر أمیر المؤمنین علیه السلام المروی فی «مصباح الهدی»، قال : «الاستنجاء بالماء فی کتاب اللّه «إِنَّ اللّه یُحِبُّ التَّوَّابِینَ وَیُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِینَ» »(۳).

وخبر الصدوق، قال : «کان الناس یستنجون بالأحجار، فأکل رجل من الأنصار طعاماً، فلان بطنه، فاستنجی بالماء ، فأنزل اللّه تبارک وتعالی فیه : «إِنَّ اللّه یُحِبُّ التَّوَّابِینَ وَیُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِینَ»، فدعاه رسول اللّه صلی الله علیه و آله فخشی الرجل أن یکون قد نزل فیه أمر یسوؤه، فلمّا دخل قال له رسول اللّه صلی الله علیه و آله : هل عملت فی یومک هذا شیئاً ؟ قال : نعم ، یارسول اللّه صلی الله علیه و آله ، أکلتُ طعاماً، فلان بطنی فاستنجیتُ بالماء ، فقال له : أبشر، فإنّ اللّه تبارک وتعالی قد أنزل فیک: «إِنَّ اللّه یُحِبُّ التَّوَّابِینَ وَیُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِینَ»، فکنتَ أنت أوّل التوّابین وأوّلَ المتطهّرین.

ویقال : إنّ هذا الرجل کان البراء بن عرور الأنصاری»(۴) .

وقریب من هذا المضمون الاخبار المرویّه عن أبی خدیجه وجمیل بن درّاج

۱- وسائل الشیعه: الباب ۵، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۱.

۲- سوره البقره: آیه ۲۲۲.

۳- مصباح الهدی: ص۳۷.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۳، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۴.

وحسین بن مصعب(۱) فراجع فالمسأله واضحه بحمد اللّه، ولا تحتاج إلی مزید بیان .

المهمّ بیـان ما یـدلّ علی لزوم غَسل مخرج الغائط، ومقـداره من دلاله الأخبار، فممّا یـدلّ علیه: خبر إبراهیم بن أبی محمود قال : «سمعت الرضا علیه السلام یقول فی الاستنجاء : یغسل ما ظهر منه علی الشرج، ولا یُدخل فیه الأنمله»(۲).

والظاهر کون الشرج عباره عن المقعد لوقوعها فی الحفره، کما فی کتاب «المنجد فی اللغه».

وموثّقه عمّار فی حـدیث الصـادق علیه السـلام ، قال :«إنّما علیه أن یغسل ما ظهر منها _ یعنی المقعـده _ ولیس علیه أن یغسـل باطنها»(۳) .

فإنّ المستفاد من هذین الحدیثین، وجوب الغسل علی نحو اللزوم، غایه الأمر أنّه قد بیّن مقدار ما هو اللازم وهوم ظهر المقعده لا باطنهـا، کمـا یستفاد لزوم إذهاب الغائط من حـدیث یونس بن یعقوب ، قال : «قلت : لأبی عبـداللّه علیه السـلام : الوضوء الـذی افترضه اللّه علی العباد لمن جاء من الغائط أو بال ؟ قال : یغسل ذکره ویذهب الغائط»(۴) الحدیث .

وخبر حسن بن المغیره ، عن أبی الحسن علیه السلام قال : «قلت له : للاستنجاء حدّ ؟

قال : لا، ینقی ماثمّه. قلت : ینقی ما ثمه ویبقی الریح ؟ قال : الریح لا ینظر إلیها»(۵) .

حیث یدلّ علی لزوم النقاء عنه، سواء کان بالغسل أو بالاستنجاء .

مع أنّ المشهور فی کلام الأصحاب _ کما علیه الماتن، تبعاً للطوسی فی

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۴، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۴.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱، أحکام الخلوه، الحدیث ۲۹.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲، أحکام الخلوه، الحدیث ۲۹.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۵، أحکام الخلوه، الحدیث ۹.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۵، أحکام الخلوه، الحدیث ۱۳.

«المبسوط» ــ ذكر الأثر فى حيّز العين، فوقع الخلاف فى بيان حقيقته بعد الاتّفاق على وجوب إزالته فى الغَسل، وعدم وجوبها فى الاستنجاء .

والأقوال المذكوره فى المقام أربعه أو خمسه :

قولٌ : بأنّه عباره عن الاجزاء اللطيفه الباقيه فى المحل، التى لا تزول إلّا بالماء،

والحصر كان فى قبال الاستنجاء، وإلّا فإنّ سائر المائعات لها القدره أيضاً على إزالتها .

نعم ، الاستنجاء يزول، إلاّ أنّه مع الممانعه الشديده المستلزمه فى بعض الموارد للأذيّه لمحلّ الغائط، وهو خارجٌ عن المتعارف والعاده، وهذا ما عليه الشهيد الثانى، والفاضل الميسى، وإليه يرجع قول المحقّق الثانى حيث قال : «ما يبقى فى المحل بعد التنشيف والمسح» .

ويردّ عليه بأنّه إن كانت الأجزاء اللطيفه غائطاً، فلا إشكال فى وجوب إزالتها وكونها نجساً حتّى فى الاستنجاء ، فكيف يحكم بطهارتها فيه، وإن لم تكن غائطاً، فكيف يحكم بلزوم إزالتها فى الغسل .

وقول : بكون المراد هو اللون، نسبه فى «المسالك» و«روض الجنان» و«المدارك» و«الذخيره» إلى القيل، ولم يعرف قائله ولا وجهه، ولذلك حمل ــ كما فى «المنتهى» و«النهايه» ــ على اللون الزائل، بأنّ المبالغه توجب لزوم إزالته، ولا يخفى ما به من الجهل، فهذا القول ممّا لا يعبأ به، لأنّه من الثابت بين الأصحاب عدم اعتبار زواله، كما ورد فى لون دم الحيض ، وهو واضح .

وقول : كما نقله الشيخ الأعظم، كون المراد الرطوبه المتخلّفه الباقيه بعد قلع الجرم.

فهو أيضاً مردود بما قلناه فى الأوّل منها ، لأنّها إن صدق عليها الغائط، فلابدّ من إزالته، وإلّا فلا، كما لا يخفى.

فضلًا عن الإشكال فى التشخيص، إذا انضمّ مع رطوبه الغسل والماء .

وقول : بأنّ المراد منه هو النجاسه الحكميه بعد زوال عينها، كما يؤيّده نصّ نقله الشيخ فى كتاب «الطهاره» نقلاً عن كتاب «المعتبر» للمحقّق، عن الحسين بن

أبی العلاء عن الصادق علیه السلام : «عن الثوب یصیبه البول؟ قال : اغسله مرّتین، الاُولی للإزاله، والثانیه للإنقاء»(۱) بکون المراد من الإزاله هو إزاله العین،

والإنقاء هو إزاله الأثر .

لکنّه مخدوش ، مضافاً إلی أنّه لیس فی الأخبار من ذلک عینٌ ولا أثر، ولا إشاره لهذا الفارق بین الغسل والاستنجاء، مع أنّه لو کان الأمر کذلک، لکان ینبغی أن یهتمّ به الأئمّه علیهم السلام ویتحدثوا عنه فی أخبارهم، ولا خلاف بین الأصحاب فی عدم لزوم ذلک فی الغائط، بل صریح خبر ابن المغیره یدلّ علی خلافه، بأنّه إذا حصل النقاء فلا حکم بعده، فعدم لزوم تعدّد الغَسل مسلّم بینهم فی الغائط .

وقول : وهو لکاشف الغطاء بکون المراد منه هو الأجزاء الصغار التی لا تُری، ولکن تحسّ باللمس وللزوجه، ولعلّه هذا هو المراد من القول الأوّل.

واستقبله الشیخ الأعظم، وجعله من أحسن الأقوال، کما أفتی علی طبقه السیّد قدس سره فی «العروه» ، بل لا یبعد استفادته من أکثر المتأخّرین، الذین علّقوا علی «العروه» مع إضافه توضیح، بأنّ الإزاله لدی العرف متفاوت بین صورتی الغَسل والاستنجاء إذ لاـ تحصل فی الأوّل بذهاب أثر العین، بخلاف الاستنجاء حیث یکفی فیه زوال عینه، ولو بقی من لزوجته شیئاً، لأنّ لزوم إزالته موجب للحرج والمشقّه، بل ربّما یوجب الجرح فی المحلّ، کما أنّه من المعلوم کفایه هذا المقدار فی تطهیر مثل الأرض للنعل والأحذیه.

فعلی هذا لاـ یرد علیه الإشکال الذی ذکر فی الوجه الأوّل، لتفاوت معنی الإزاله عرفاً بین الموضعین کما تری ذلک فی تطهیر القدم عن القاذوره وذلک بمسحه بالجدار ثمّ الغسل بالماء .

فمن هنا ظهر ضعف احتمال أن یکون المراد من الأثر، هو الرائحه، وحمله

۱- کتاب الطهاره: ص۷۱.

على الندب والرجحان، كما احتمله المحقّق الأردبيلى قدس سره ، لوضوح أنّه مخالف لاتّفاق الأصحاب على وجوب الإزاله للأثر عند كلّ من ذكره فى كلامه ،فكيف يمكن حمله على الاستحباب، فهل هو إلّا الحمل على ما هو ضدّه، فتأمّل .

كما أنّ احتمال كون المراد من الأثر مرادف كلمه العين، ضعيفٌ غايته، لوضوح المغايره بين الشىء وأثره، فإنّ الشىء نفسه شىء، وأثره شىء آخر، كما لايخفى .

وأمّا الدليل على عدم اعتبار إزاله الرائحه _ مضافاً إلى موافقته الأصحاب _ صراحه خبر حسن بن المغيره بذلك فى قوله عليه السلام : «الريح لا ينظر إليها».

هذا بالنسبه إلى ريح موضع الغائط .

وأمّا ريح الماء الذى يغسل به، فإنّه ينجس إذا كان قليلاً، وإذا شكّ فى كون الرائحه للماء أو للمحلّ، فإنّه يحكم بطهارته، لأنّ أصاله عدم إصابه الريح لكلّ من المحلّ والماء، يعارض مع مثله فى الآخر، فيتساقطان، ونعود إلى قاعده أصل الطّهاره ، بل العلم الإجمالى بوجود الريح فى أحدهما منحلٌ بواسطه استصحاب بقاء الريح فى المحلّ، وأنّ الرائحه كانت موجوده فيه قبل الإصابه، واستصحاب عدم حدوث الريح فى الماء، فلازمه الحكم بلطهاره الماء، فلا يبقى حينئذٍ مجال لجريان استصحاب النجاسه ، بل ولا يعارضها .

ولا يعارضها استصحاب النجاسه، لأنّه إن جرى كان فى المحلّ، فهو محكوم بحكم القاعده لأنّ الشكّ فى عود نجاسه المحلّ كان مسبباً عن الشكّ فى طهاره الماء وعدمها، فإذا حكم بطهاره الماء، فمقتضى القاعده أن يحكم بلازمها إن لم تكن القاعده موجوده أصلًا، ولازمها الحكم بطهاره كلّ ما يتطهّر بذلك الماء، وهو حجّه ومقدّم على الاستصحاب .

هذا كلّه على فرض تسليم كون الماء صار متنجّساً وعلم بأنّ الرائحه كانت له دون اليد والمحلّ، وإلّا يمكن الإشكال فى أصل نجاسته، كما سنذكره لاحقاً.

مع إمكان الإشكال فى ذلك بالعفو عنه هنا، كما احتمله الشهيد، وإن أنكر عليه

وإذا تعدّى المخرج لم يُجز إلّا الماء، وإذا لم يتعدّ كان مخيّراً بين الماء والأحجار، والماء أفضل، والجمع أكمل(۱)

الشيخ الأعظم، ولكن الإنصاف أنّ إنكاره فى غير محلّه، لأنّه كما أنّه لا إشكال فى أن يعفو الشارع الماء القليل الذى يتنجّس بإزالته العين فى الاستنجاء، ويحكم بطهارته، بخلاف ذلك فى غير الاستنجاء، فلا مانع أن يحكم بذلك فى المقام أيضاً، تسهيلاً على العباد، لاسيّما مع وجود المشقّه فى تشخيص كون الرائحه للماء أو المحلّ، فضلاً عن أنّهم لم يتنبّهوا إليه أصلاً ، ولهذا أطلق الإمام عليه السلام : «والرائحه لا ينظر إليها» ولم يقيّد بكونه للمحلّ، فالحكم بطهاره الماء وأنّ الموضع طاهرٌ مطلقاً، حتّى وإن أصابت الريح إلى الماء لا يخلو عن قوّه، وإن كان الأحوط خلافه، خصوصاً مع ملاحظه الأدلّه الدالّه على تغيير الماء بأحد الأوصاف الموجب للتنجيس، فبعد قبول هذا فالقول بعدم تنجيس الماء للمحلّ ـ لأنّ المتنجّس لا ينجّس، كما احتمله صاحب «الجواهر» قدس سره ـ لا يخلو عن وهن، كما حقّقناه فى محلّه فلا نعيد .

(۱) ففى هذا الفرع جهات من الكلام :

الجهه الاُولى : فى بيان معنى التعدّى هنا وحدود مقداره؟

فى حكم الاستنجاء إذا تعدّى النجاسه

وتفصيل ذلك: إنّ كلمات القوم مضطربه ومختلفه جدّاً، فربّما يظهر كون المراد منه هو التعدّى عن المخرج، أى أن يتعدّى من المقدار المتعارف، وقد صرّح به جمعٌ كثير، منهم صاحب «المدارك» والمحقّق الأردبيلى، وأتباعهما من المتأخِّرين .

وقد يظهر من بعضهم كون المراد هو التعدّى عن المخرج الحقيقى، ولو لم يتعدّ عن ما هو العاده، فهو ظاهر كلام «السرائر» من التصريح بكون المراد هو التعدّى عن الشَرَج (بالتحريك) أى حلقه الدُّبر، على ما «المصباح» للآملى .

وقد يظهر من بعض أنّ التعدّى هو التجاوز بحيث يقع على ظاهر الاليتين أو

باطنهما ، وهو الظاهر من كلام «المعتبر» و«التذكره» و«الذكرى»، أو يكون المراد الذى لم يخرج عن موضع صدق الاستنجاء، فمع التعدّى عن ذلك لابدّ من استعمال الماء، وهذا هو الذى يمكن استناده إلى الأردبيلى، والذى صرّح به السيّد فى «العروه» ووافقه بعض من تأخّر عنه.

وقد ادّعى كلّ واحد الإجماع على قوله، كما أنّ الأخير هو الأقوى عندنا أيضاً، وعليه السيّد الاصفهانى فى تقريراته .

الجهه الثانيه : فى ذكر الدليل الذى يدلّ على عدم كفايه الماء حينئذٍ ، وهو: الأوّل : التمسّك بالروايتين الواردتين عن طرق العامّه، ونقلهما المحقّق والعلاّمه فى «المعتبر» و«المنتهى» ، كما أنّ الحديث الأوّل منقولٌ فى «المغنى»(۱) و«نهايه اللغه» لابن أثير فى مادّه (ثَلَطَ) فراجع.

والخبر مرويٌّ عن علىّ عليه السلام قال : «إنّكم كنتم تبعرون بعراً، واليوم تثلطون ثلطاً، فاتبعوا الماء بالأحجار ».

والمراد من البعره هنا هو يبوسه المزاج، لأنّ المتقدّمين كانوا يأكلون قليلاً ولكن اليوم قد صارت أفرجتكم رقيقه رجيعه، لكثره أكلكم.

فالثلط كما فى «النهايه»: عباره عن رقّه المزاج، وكنايه عن كثره الأكل ، فهو يدلّ بلزوم اتباع الماء إلى الأحجار، وعدم كفايه الأحجار فى ذلك .

والحديث الثانى الذى نقله المحقّق فى «المعتبر»(۲) مرويٌّ عن علىّ عليه السلام : «يكفى أحدكم ثلاثه أحجار، إذا لم يتجاوز محلّ العاده» ، فدلالته لعدم الكفايه عند التجاوز أوضح من سابقه.

وهذا هو الدليل على ذلك ، فبهما يقيد إطلاقات الأدلّه فى الاستنجاء بأنّها

۱- المُغنى: ۱ / ۱۵۹.

۲- المعتبر: ص۱۳۳.

مخصوص لما لم يتجاوز المحلّ، وإلّا لابدّ من استعمال الماء .

ولقـد أورد عليهمـا أوّلاً : من جهه ضـعف السـند، لأنّهما منقولان عن طرق العامّه دون الخاصّه ولا نعثر فى كتبهم عنهما عين ولا أثر .

ولكن الجواب هو أنّ ضـعف السـند منجبرٌ بعمل الأصـحاب وشـهرتهم، حيث أفتوا على مضمونها، فهو يكفى فى الانجبار، خلافاً لصاحب «الحدائق» وتبعه صاحب «الجواهر» .

مضافاً إلى أنّه قـد يؤيّد بواسـطه الخبر الذى نقله الشـيخ الأعظم فى «طهارته»(۱) عن كتاب «العدّه» للشـيخ الطوسى، عن الصادق عليه السلام قال : «إذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما يروى عنّا، فانظروا إلى ما رووه عن علىّ عليه السلام ».

فضـعف سندهما يستلزم الإعراض عنهما وإلّا يرد هذا الإشكال فى قاعده «الناس مسلّطون على أموالهم» وهو حديث نبوىّ منقول عن طريق العامّه، وليس له ذكرٌ فى كتب الخاصّه، ويستدلّ به فقهاء الإماميّه فى أبواب المتاجره، وهو واضح .

وثانياً : فى دلالتها ، أمّا فى الخبر الأوّل، لأنّه أمر بالجمع بين اسـتعمال الماء والحجر، فإن كان الأمر استحبابيّاً فهو المطلوب، لعدم تحصيل ما هو المقصود من عدم كفايه الأحجار بل يدلّ على كفايته ، غايه الأمر يستحبّ إيقاعه بالماء .

وإن كـان الأـمر وجوبيّـاً، فلاـ يمكن أن يصـار إليه، لأنّه إن قيل بوجوب اسـتعمال الماء ولزومه من دون الأحجار، فقـد خرج عن مضـمون الحديث، لأنّه أمر بالمتابعه والجمع ، وإن قيل بوجوب اسـتعمال الماء مسـتتبعاً للحجر، فهو يطابق مضـمون الحديث، إلّا أنّه مخالف للإجماع، لأنّه قائم على عدم وجوب الجمع بين الماء والحجر، فإثبات خصوص اسـتعمال الماء عن مثل هذا الحديث مشكل جدّاً .

۱- كتاب الطهاره: ص۱۷۲.

وأمّا فی الخبر الثانی، لأنّ عدم الکفایه فی التجاوز یمکن أن یکون من جهه المقدار والعدد، أی لابدّ حینئذٍ فی النقاء أزید وأکثر من الثلاث، لأنّه إنّما یکفی فیما إذا لم یتجاوز العاده ، فحینئذٍ لا یکون فی صدد بیان عدم کفایه الحجر ولزوم استعمال الماء فی التجاوز ولا أقلّ من کونه محتملاً لکلا الاحتمالین، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فکیف یجوز التقیّد بمثله ، هذا أوّلاً .

وثانیاً : یمکن أن یُقال : بأنّ التجاوز عن محلّ العاده، لا یبعد أن یساوق التجاوز عمّا یصدق علیه الاستنجاء، فعلی هذا لا یکون حینئذٍ مخالفاً لأخبار الاستنجاء، لعدم إطلاق أدلّته بحیث یشمل لما یخرج عن ما یصدق علیه الاستنجاء، فلا یمکن التمسّک بهما لإثبات هذا الفرع .

الثالث: من الأدلّه التی یتمسّک بها لنفی اعتبار عدم التعدّی، هو صحیحه زراره عن أبی جعفر علیه السلام : «قال : جرت السنّه فی أثر الغائط بثلاثه أحجار، أن یمسح العجان ولا یغسله، ویجوز أن یمسح رجلیه ولا یغسلهما»(۱).

وجه الاستدلال: کما فی «المصباح» للآملی قدس سره بأنّ العِجان _ ککتاب علی ما فی اللّغه _ اسمٌ للمنطقه الواقعه بین الخصیه وحلقه الدبر، ولا شبهه أنّ هذا المقدار خارج عن التحدیدات المذکوره، فإذا کان مسح العجان بالأحجار جائزاً، وممّا جرت علیه السنّه، فمثل المتجاوز عن مخرج الغائط غیر ما لا یصدق الاستنجاء علیه، یکون بجواز المسح أولی، فبذلک یرفع الید عن مثل الروایتین.

فیکون هذا ثالث الإشکال علیها .

لکنّه مندفع أوّلاً : بأنّ العجان إن اُخذ علی ظاهر اللفظ، وکان المسح بالأحجار جائزاً فیه، فی أیّ موضع کان منه، فیکون مخالفاً للإجماع قطعاً، لأنّه یخرج حینئذٍ عن حدّ صدق الاستنجاء أیضاً، فلابدّ أن یتصرّف فیه ویقال بأنّ

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۰.

المراد منه هو منتهى إليه العجان، الـذى يكون عباره عن نفس حلقه الـدبر، فيتّحـد الخبر بحسب مضـمونه مع الأخبار الـدالّه على جواز مسح المخرج بالأحجار، فلا يكون معارضاً للخبرين إلّا بالإطلاق، بمثل تلك الأخبار .

وثانياً : إنّ هـذا الخبر مشـتمل على ما لا يساعـده فتوى الأصـحاب، من تجويز مسـح الرجلين بدون الغَسل، مع أنّهما خارجان عن موضوع الاسـتنجاء قطعاً، إلّا أن يكون المراد منهما أطراف حلقه الـدبر من الإليتين الملتصـقتين، حيث قد يتلوّث بالغائط بحسـب العاده، فهو حينئـذٍ يصـحّ مع ما سـبق أيضاً، إلّا أنّه يوجب الحمل على خلاف الظاهر للّفظ، فالتمسّک به للمعارضه مع الخبرين ـ كما فى «المصباح» ـ لايخلو عن تأمّل .

الأمر الثانى: لما ذكر من عـدم كفايه الأحجار، هو دعوى انصـراف أخبار الاسـتنجاء، مثل خبر بريد بن معاويه عن أبى جعفر عليه السلام : «قال : يجزى من الغائط المسح بالأحجار»(١).

وأمثال ذلک من الأخبار كثيره دالّه على ما لم يتجاوز الغائط عن المخرج .

هـذا، لكنّه مخـدوش من جهه أنّه إن اُريـد من التعـدّى، التعدّى عن المخرج الحقيقى الأصـلى، أو هو مع حواشـيه ـ لوضوح أنّ تلوّث أطراف كحواشـى الالـيتين وأطرافهمـا خـاصّه فى السـمان يعـدّ من الاُـمور المتعارفه، فمثل هـذا الأمر الخطير كثير الابتلاء، كيف لم يذكروه ولـم يتبّهوا الناس بلزوم استعمال الماء فى مثل ذلک، فحيث لـم يشيروا إليه فإنّه يفهم عدم اعتباره، كما لا يخفى .

نعم ، لا إطلاق لمثل هـذه الأخبار من تحوّلها لما يخرج عن صدق الاسـتنجاء، فحيث لا يحكم بطهاره الماء القليل المسـتعمل فيه لو خرج عنه، كذلک لا يمكن الحكم فيه بكفايه الأحجار ، بل لابدّ من استعمال الماء لعدم الدليل على كفايته .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢، أحكام الخلوه، الحديث ٣٠.

الثالث من الأدلّه: التی ذکرت لعدم الکفایه فی المتعدّی، هو الإجماع، کما ادّعاه الأصحاب کثیراً علی ذلک ، فهو أیضاً مخدوشٌ، لأنّه إن أُرید من دعوی الإجماع علی عدم الکفایه فی المتجاوز عن المخرج الأصلی، أو هو مع حواشیه من جهه عدم المعلومیّه بین الفقهاء علی عدم الکفایه لمثل هذا الغرض فی عدم صدق ماء الاستنجاء، فهو مسلّم ومقطوع به بین الأصحاب، فما ادّعاه من الإجماع علی عدم الکفایه فی مطلق المتجاوز عن المخرج _ کما فی «اللوامع» _ لا یخلو عن مسامحه.

فثبت من جمیع ما ذکرنا أنّ عدم الکفایه مخصوص لصوره عدم صدق الاستنجاء ، ووجهه عدم شمول أخبار الاستنجاء لمثله، کما یدلّ الإجماع علی خلافه، فلابدّ فی تطهیره من استعمال الماء قطعاً .

الجهه الثالثه: فیما إذا لم یتعد فیما هو المختار من معنی المخرج فهو حینئذٍ یکون مخیّراً فی تطهیره بین استعمال الماء والأحجار، وإن کان استعمال الماء أفضل، والجمع أکمل .

فی حکم الاستنجاء إذا لم یتعدّ النجاسه

أمّا کونه مختاراً فهو لدلاله أخبار کثیره علیه مثل صحیح زراره ، عن أبی جعفر علیه السلام قال : «لا صلاه إلّا بطهور، ویجزیک من الاستنجاء ثلاثه أحجار، بذلک جرت السنّه من رسول اللّه صلی الله علیه و آله »(۱) الحدیث .

وصحیحه الآخر ، عن أبی جعفر علیه السلام قال : «جرت السنّه فی أثر الغائط بثلاثه أحجار، أن یمسح العجان ولا یغسله»(۲) الحدیث .

وخبر بریدبن معاویه(۳) ، ومرسله أحمدبن محمّد عن بعض أصحابنا رفعه

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱، أحکام الخلوه، الحدیث ۹.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۰.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۰.

إلى أبى عبداللّه علیه السلام قال : «جرت السّنه فی الاستنجاء بثلاثه أحجار أبکار،

ویتبع الماء»(۱).

هـذا فضـلًا عمّـا عرفت من عـدم وجوب الجمع قطعـاً، فیفهم کفایه الأحجار وحـدها، وإن کان دلالته على الجمع بالکمال أولى، کما سنشیر إلیه .

وخبر الصدوق ، عن علیّین الحسـین علیه السلام قال : «کان الناس یستنجون بالأحجار»(۲) . وخبر أبى خدیجه ، عن الصادق علیه السلام ، قال : «کان الناس یستنجون بثلاثه أحجار»(۳) ، الحدیث .

وخبر جمیل بن درّاج ، عن الصادق علیه السلام ، قال : «کان الناس یستنجون بالکرسف والأحجار»(۴) ، الحدیث .

والخبر الذی نقله الشیخ فی «الخلاف»، قال رسول اللّه صلى الله علیه و آله : «ویستنج بثلاثه أحجار»(۵) .

وخبر آخر منقول عن سلمان قال : «نهانا رسول اللّه صلى الله علیه و آله أن نستنجی بأقلّ من ثلاثه أحجار» (۶).

هذه جمله من الأخبار التی یستفاد منها جواز الاکتفاء بالأحجار .

فمع انضـمامها بما یسـتفاد منه الاسـتنجاء بالماء، یفهم الجواز بالاکتفاء بأحـدهما ، بل کان الماء أفضل لما وقع من التأکید به فی بعض الأخبار، کما ترى

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۰.
۲- وسائل الشیعه: الباب ۳، أحکام الخلوه، الحدیث ۴۳.
۳- وسائل الشیعه: الباب ۵، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۴.
۴- وسائل الشیعه: الباب ۴، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۴.
۵- مستدرک الوسائل: الباب ۲۲ أحکام الخلوه ، ح۴.
۶- مستدرک الوسائل: الباب ۲۲ أحکام الخلوه ، ح ۱۰.

فی مثل مرسله أحمد بن محمّد(۱)، قد عرف متنه من الجمع بالأحجار ومتابعه الماء ، فلا نعید .

وخبر مسعده بن زیاد ، عن جعفر عن أبیه عن آبائه علیهم السلام : «أنّ النبیّ صلی الله علیه و آله قال

لبعض نسائه : مری نساء المؤمنین أن یستنجین بالماء ویبالغن، فإنّه مطهره للحواشی ومذهبه للبواسیر»(۲) .

حیث یفهم من التعلیل، لاسیّما مع ذکر إذهاب البواسیر أنّه أمر استحبابی، ویکون أفضل .

وخبر عیسی بن عبداللّه ، عن أبیه عن جدّه عن علیّ علیه السلام قال : «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : إذا استنجی أحدکم فلیوتر بها وتراً، إذا لم یکن الماء»(۳) .

للإجماع علی عدم وجوب العمل بالشرط _ وهو لزوم کونه فرداً ووتراً فی الاستنجاء، وعدم وجوب استعمال الماء، فیکون استحبابیاً، ولکن مع ذلک کان من عدم الماء حکمه کذا ، وأمّا مع وجوده کان استعمال الماء أفضل لا واجباً، للإجماع المذکور علی عدم الوجوب، فیکون ذلک استحبابیاً .

وخبر هشام بن الحکم ، عن الصادق علیه السلام قال : «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : یا معشر الأنصار أنّ اللّه قد أحسن إلیکم الثناء فماذا تصنعون ؟ قالوا : نستنجی بالماء»(۴) .

وخبر جمیل بن درّاج ، عن الصادق علیه السلام قال : «کان الناس یستنجون بالکرسف والأحجار، ثمّ اُحدث الوضوء، وهو خلقٌ کریم، فأمر به رسول اللّه صلی الله علیه و آله وصنعه، فأنزل اللّه فی کتابه : «إِنَّ اللّه َ یُحِبُّ التَّوَّابِینَ وَیُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِینَ» »(۵).

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۰.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳، أحکام الخلوه، الحدیث ۹.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۴، أحکام الخلوه، الحدیث ۹.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۱، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۴.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۴، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۴.

فإنّ المراد من الوَضوء (بفتح الواو) هو الاستنجاء ، مضافاً إلى وجود الإجماع بكون الماء أفضل، مع أنّه مزيل للأثر أيضاً بخلاف الأحجار .

بل كان الجمع أكمل، لما قد عرفت من الأمر بالمتابعه فى مرسله أحمد بن محمد(۱) ، بل وهكذا فى الخبر العامى عن علىّ عليه السلام بقوله : «فاتبعوا الماء

بالأحجار» ، مضافاً إلى أنّه مقتضى الجمع بين كون الاستنجاء بالأحجار هو ما جرت به السنّه، مع ما عرفت من الإجماع بكفايه استعمال الماء وكونه أفضل، فيلزم أن يكون الجمع أكمل، كما عليه الفتوى فى كتب المتقدِّمين والمتأخِّرين .

ومن هنا ظهر أنّ ما فى بعض الأخبار مثل خبر عمّار الساباطى ، عن أبى عبداللّه عليه السلام : «فى الرجل ينسى أن يغسل دبره بالماء حتّى صلّى، إلاّ أنّه قد تمسّح بثلاثه أحجار ؟ قال : إن كان فى وقت تلك الصلاه فليعد الصلاه وليعد الوضوء ، وإن كان قد مضى وقت تلك الصلاه التى صلّى، فقد جازت صلاته، وليتوضّأ لما يستقبل من الصلاه»(۲).

من عدم كفايه المسح بالأحجار للحكم بإعاده الصلاه لدى النسيان عند غسل الدبر بالماء . محمولٌ على كون ذلك بالاستحباب، وإلاّ كان هذا التفصيل فى الوقت وخارجه مخالفاً للإجماع .

كما أنّ عدم الكفايه بالأحجار أيضاً مخالفٌ لاتّفاق العلماء، إلاّ أن يُحمل على ما هو الخارج عن محلّ العاده، وموضع صدق الاستنجاء فينحصر مخالفته من حيث التفصيل فقط، لأنّه لم يفت به أحد .

ويحتمل أن يكون المراد من الوضوء هو الاستنجاء، لا الوضوء الاصطلاحى، وإلاّ يكون الحكم بإعاده الوضوء العرفى من الفرق بين الوقت وغيره مخالفه

۱- وسائل الشيعه: الباب ۴، أحكام الخلوه، الحديث ۳۰.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱، أحكام الخلوه، الحديث ۱۰.

اُخرى ، فالأولى حمله على استحباب إعاده الصلاه فى الوقت، عند نسيان الغسل بالماء، وإعاده الاستنجاء به، وهو وإن كان بمقتضى الجمع وعدم رفع اليد عن مثل هذا الخبر الموثّق، إلاّ أنّه لم يفت على طبق مضمونه أحد من الفقهاء فراجع كلماتهم تلاحظ بُعد هذا الحكم عن أقوالهم، والعلم عند اللّه .

وظهر ممّا حقّقناه : أنّه لو انفصل ما هو المتعدّى عن موضع الغائط ـ كما لو وقع

شىء من الغائط على الفخذ ـ فلابدّ من تطهيره بالماء، لخروجه عن موضوع الاستنجاء .

وأمّا لو كان متّصلاً بما هو فى المخرج فهل يمكن الاكتفاء بواحد من الأحجار أو استعمال الماء فى محلّ العاده ـ وبخصوص الماء فى المتعدّى عملاً فى كلّ منهما بما هو مقتضى دليله ـ أو لابدّ من التطهير بالماء فقط للمجموع، لانصراف هذه الأخبار الدالّه على التخيير عن ذلك؟

فى حكم الاستنجاء لو كان الغائط مصاحباً لنجاسه اُخرى

وجهان ، بل قولان أقواهما، الأوّل إن أمكن الانفصال فى مقام التطهير، لأنّه مشكل جدّاً، ولذلك كان الأحوط هو الأخير .

فرعٌ: ثمّ لا يذهب عليك ؛ بأنّ الماء كان أفضل، والجمع أكمل بالنسبه إلى غير المتعدّى أو المتعدّى بالنسبه إلى موضع العاده، لو جوّزنا الانفصال فى الحكم، كما قلنا فى سابقه، وأمّا إجراء ذلك فى المتعدّى، لموضع التعدّى ممّا لا وجه له، لعدم دليل على حسن الإزاله بالأحجار أوّلاً، ثمّ بالماء ثانياً .

فعلى ما ذكرنا، يكون ظاهر عباره المصنّف من كون الأفضليّه والأكمليّه لغير المتعدّى حسناً، لو لم نقل بإمكان الانفصال فى الحكم فى المتعدّى، وإلاّ يجرى الحكمين فيه أيضاً بالنسبه إلى محلّ العاده، كما لايخفى .

فرعٌ آخر: ثمّ إنّه لو شككنا فى التعدّى عن محلّ العاده، فالأصل الموضوعى يقتضى عدمه، فيجوز التطهّر تخييراً بأحد من الأمرين .

لا يقال: مقتضى استصحاب موضع النجاسه، يقتضى الحكم بالنجاسه حتّى يطهر بالماء .

لأنّا نقول : بأنّه محكوم بالأصل السابق، وهو مقدّم عليه موضوعاً، لأنّ بذلك الأصل يرفع الشكّ عنه بعد التطهير بالأحجار، فلا تصل النوبه إلى أصل حكمی .

تتميمٌ للبحث: لا يخفی عليك _ كما عرفت _ بأنّ المتعدّی عمّا يصدق عليه الاستنجاء، لا يكفی فيه إلاّ استعمال الماء، وكذلك يكون الحكم فيما لو أصاب المحلّ نجاسه أُخری غير الغائط ، بل ولو أصاب نفس الغائط بعد خروجه عمّا

يصدق عليه حال الاستنجاء .

ففی المسأله صور متعدّده، لا بأس بالتعرّض إليها وهی:

تارةً : يقطع بإصابه المحلّ بنجاسه أُخری قبل خروج الغائط عنه، فهذا ممّا لا إشكال فی عدم كفايه استعمال غير الماء فی التطهير، بلا فرق بين القول بأنّ المتنجّس يتنجّس ثانياً أم لا، لوضوح أنّ الأدلّه الوارده فی الحكم بالتخيير فی التطهير، لا تشمل إلاّ ما كان متنجّساً بخصوص الغائط، وهو واضح خصوصاً علی القول بعدم تنجّس المحلّ بالغائط ثانياً .

وأُخری: ما لو قطع بإصابه المحلّ بها، بعد تأثّر المحلّ بالغائط، فحكمه أيضاً واضح، وهو عدم الكفايه إلاّ بالماء لو قلنا بتأثّر المحلّ بالنجاسه الخارجه ثانياً، لأنّ أثره بعد الاستنجاء للغائط باقٍ علی حاله إلی أن يتطهّر بالماء .

نعم ، يشكل فيما لو قلنا بعدم تأثير النجاسه فيه ثانياً، فتكون نجاسه المحلّ متأثّراً بالغائط ، حيث احتمل أن يكون الحكم بالتخيير جارياً فيه، كما ذكره وأفتی به السيّد الاصفهانی قدس سره علی ما فی «الروائع» .

إلاّ أنّ الحقّ _ كما عليه أكثر محشّی «العروه» بحسب ظاهر إطلاق كلماتهم، وصريح فتوی الخوئی علی ما فی «التنقيح» _ عدم الكفايه، إلاّ باستعمال الماء، لأنّ ملاقاه كلّ نجس يوجب ترتّب آثاره عليه، من التعفير أو التعدّد أو غيرهما، فيتبدّل الحكم عمّا كان عليه أوّلاً، فلابدّ من غسله بالماء .

إذا عرفت هاتين الصورتين، يظهر لك حكم الصوره الثالثه وهی: كون الغائط

مصاحباً مع نجاسه اُخری، کما لو کان فیه الدم، فهو أیضاً علی قسمین:

فی حکم الاستنجاء فی نجاسه اُخری مع الغائط

لأنّه تارةً یکون قد لاقی النجس الآخر ــ مثل الدم ــ موضع الغائط، فحکمه ما عرفت من الاحتمالین، ولو کان احتمال حصول التنجّس منهما معاً ومنضمّاً جاریاً هنا دون سابقیه، فلا یکفی فی تطهیره إلّا استعمال الماء .

وأُخری: أن یکون الدم فی وسط الغائط الیابس، ولم یلاق المخرج إلّا نفس

الغائط، فهنا لا یبعد القول بکفایه التطهیر بأحد الأمرین، وإن کان الأحوط هو غسله بالماء ، کما لا یخفی .

بقی هنا صوره رابعه : وهی ما لو شکّ فی ذلک، وقد یکون مورد الشکّ الحاله السابقه علی خروج الغائط، فیشک فی أنّه هل تنجّس أم لا ؟

فالدلیل هو عدم الإصابه، وهو مقدّم علی استصحاب نجاسه المحلّ بعد التطهیر بالأحجار، کما احتمله بعض، لأنّه أصل موضوعی وسببی یرفع الشکّ عن أثره، وهو الاستصحاب الحکمی للنجاسه، فلا یبقی له مورد .

لا یقال : إنّ المقام مورد إجراء أصل استصحاب الکلّی من القسم الثانی، لأنّه بعد تطهیره بالأحجار، یشک فی أنّه هل کان متنجّساً بالغائط حتی یحصل له الطهاره بذلک قطعاً، أو کان متنجّساً بغیره قبله بحیث یحصل الطهاره إلّا بالماء، فیستصحب بقاء کلّی أصل النجاسه، ونقول بأنّه کان نجساً قبل التطهیر بها، فالآن کما کان .

لأنّا نقول : بأنّ هنا لیس القسم الثانی من أقسام الاستصحاب الکلّی، لأنّه لاشکّ هنا فی حصول النجاسه أو أثره بواسطه وجود الغائط قطعاً، وهو نظیر أن یقال : بأنّا نقطع بدخول حیوان قصیر العمر فی الدار، ونطمئن بزواله، وتحقّق حیوان طویل العمر قبل القصیر، وفی المقام یفید الأصل عدم حصول النجاسه بغیر الغائط قبله فیکون الحکم هنا هو حصول الطهاره بالأحجار أیضاً .

وآخر أن یکون الشکّ فیه بالنسبه إلی بعد خروج الغائط، فهو القسم الثالث من

ولاـ يجزى أقلّ من ثلاـثه أحجـار، ويجب إمرار كـلّ حجرٍ على موضع النجـاسه، ويكفى معه إزاله العين دون الأـثر، وإذا لم ينق بالثلاثه، فلابدّ عن الزياده حتّى ينقى، ولو نقى أكملها وجوباً(١)

الكلّى بقسـميه، لأـنّه تـارهً يشـك فى ذلـك حـال الاتّصـال بعـد خروج الغائط، ولكن يشك فى أنّه هل أصاب فى زمان تماميّته خروج الغائط بنجاسه أُخرى، نظير الشك فى حصول حيوان الطويل العمر حال موت القصـير فى الدار، فالأصل حينئذٍ أيضاً يفيد عدم الحدوث، فيحكم بحصول الطهاره بالأحجار، وهو مقدّم على استصحاب النجاسه .

وأُخرى: الـذى يعدّ فى المقام الصوره الثالثه فى الشكّ، وهو أنّ يشك فى أنّه فى زمان خروج الغائط هل كان معه نجاسه أُخرى ــ من الـدم وغيره ــ حتّى لا يكون تطهيره إلاّ بالماء أم لا؟ ويمكنه تطهيره بالأحجار أيضاً، فالأصل أيضاً عدم حدوث ما هو باق بعـد تحقّقه، لما تقـدّم من كونه أصـلًا موضوعيّاً ومقدّماً على الأصل الحكمى، وهذا هو القسم الثانى من القسم الثالث من أقسام الاستصـحاب الكلّى، ففى جميع مـوارد الشـكوك يحكم بالعـدم، كمـا حكم بـذلك ــ أى بالإطلاـق ــ السـيّد قـدس سـره فى «العروه» فى المسأله الرابعه، فراجع .

ومثله الشك فى الإصابه، مع القطع بخروج الدم مع الغائط اليابس، حيث يحكم بالعدم .

وممّا ذكرنا ظهر حكم ما لو أصاب الغائط مكاناً غير الـذى كان قد أصابه أوّلًا، فهنا أيضاً يصدق عليه أنّه نجاسه خارجيّه، فيكون محكوماً بحكمها، فلا تشمل أدلّه الاستنجاء لمثل ذلك قطعاً .

(١) واعلم أنّ الإجماع بكلا قسميه قائمٌ، على أنّه لو لم ينق إلاّ بالثلاثه لا

يجوز حينئذٍ الاكتفاء بالأقلّ منها ، كما أنّ الإجماع أيضاً قائم على عدم الاكتفاء

بالثلاثه، لو لم ينق بها، فلابدّ بما يوجب النقاء ولو صارت الزياده بالأربعه والخمسه وما والاهما .

فى حكم الاستنجاء بالأحجار

وإنّما الخلاف وقع فيما لو حصل النقاء بالأقلّ من الثلاثه، فهل يجب الإكمال إليها تعبّداً، ولو كانت الطهاره حاصله بأقلّ منها، كما اختاره صاحب «الجواهر»، لولا مخافه مخالفه الإجماع ؟

أو يكون الإكمال واجباً، باعتبار أنّه محصِّلٌ للطهاره شرعاً، ولو حصل النقاء بالأقلّ؟ نظير حكم الشارع فى التطهير للبول بالغسلتين، ولو كان النقاء حصل بغسله واحده، وعلى هذا فتوى المشهور من المتقدّمين، كما هو صريح «المقنعه» و«السرائر»، وظاهر «المبسوط» و«الكافى»، والمحكى عن «المراسم»، وصريح الفاضلين والشهيدين والقاضى فى «شرح الجمل» ، بل وهكذا فتوى مشهور المتأخّرين والمعاصرين، كالشيخ والمحقّق الهمدانى والسيّد فى «العروه» والشاهرودى والخوئى والحكيم والگلبايگانى والآملى والخونسارى، وإن كان بعضهم _ كالأخير وغيره _ ذهب إلى الاحتياط الوجوبى .

أو يكون الملاك فى الطهاره حصول النقاء، ولو كان بأقلّ من الثلاثه؟

فقد ذهب إليه السيّد الاصفهانى والخمينى، كما مال إليه صاحب «الجواهر» فى أوّل كلامه .

والأوسط هو الأقوى عندنا ، وذلك لأنّه مضافاً إلى وجود شهره محقّقه بين المتقدِّمين والمتأخِّرين والمعاصرين ، وإلى وجود الأصل، وهو استصحاب بقاء النجاسه والممنوعيه لما اشترط فيه الطهاره، كالصلاه والطواف لو لم يتمكّن الفرار عن تعارض الدليلين، وإثبات اقوائيّه أحدهما على الآخر، وإن كان الأمر هاهنا بحمد اللّه واضح جدّاً .

فنقول : ما يدلّ على لزوم كون التطهير بالثلاثه وعدم كفايه الأقلّ هو ما روى عن

العامّه عن سلمان بقوله : «نهانا رسول اللّه صلی الله علیه و آله أن نستنجی بأقلّ من ثلاثه أحجار»(۱) .

وخبر نبویٌّ آخر وهو : «لا یستنجی أحدکم بدون ثلاثه أحجار»(۲) .

وخبر آخر عنه صلی الله علیه و آله وهو : «إذا ذهب أحدکم إلی الغائط، فلیذهب ومعه ثلاثه أحجار فإنّها تجزی»(۳) .

وحدیث ثالث عنه صلی الله علیه و آله قال : «ویستنج بثلاثه أحجار أبکار»(۴) .

وحدیث رابع عنه صلی الله علیه و آله : «استطیب بثلاثه أحجار، أو ثلاثه أعواد، أو ثلاثه خشنات من تراب»(۵) .

فهذه الروایات _ وإن کانت عامیّه _ إلّا أنّه لا بأس بها إذا کانت معمولاً بها عند الأصحاب وعلیه الفتوی .

ومن الأخبار الخاصّه صحیحه زراره : «لا صلاه إلّا بطهور ، ویجزیک من الاستنجاء ثلاثه أحجار، بذلک جرت السنّه من رسول اللّه صلی الله علیه و آله »(۶) .

وصحیحته الاُخری: «قال : جرت السنّه فی اثر الغائط بثلاثه أحجار أن یمسح العجان ولا یغسله»(۷) .

وخبر زراره ، عن أبی جعفر علیه السلام قال : «سألته عن التمسّح بالأحجار؟ فقال : کان الحسین بن علی علیهماالسلام یمسح بثلاثه أحجار»(۸) .

۱- مستدرک الوسائل: الباب ۲۲، أحکام الخلوه ، ح ۱۰.

۲- مستدرک الوسائل: الباب ۲۲ أحکام الخلوه ، ح ۶.

۳- مستدرک الوسائل: الباب ۲۲ أحکام الخلوه ، ح ۵.

۴- مستدرک الوسائل: الباب ۲۲ أحکام الخلوه ، ح ۴.

۵- مستدرک الوسائل: الباب ۲۲ أحکام الخلوه ، ح ۷.

۶- وسائل الشیعه: الباب ۱، أحکام الخلوه، الحدیث ۹.

۷- وسائل الشیعه: الباب ۳، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۰.

۸- وسائل الشیعه: الباب ۱، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۰.

وخبر برید بن معاویه ، عنه علیه السلام أنّه قال : «یجزی من الغائط المسح بالأحجار»(۱) الحدیث .

ومرسله أحمد بن محمّد رفعه إلی أبی عبداللّه علیه السلام قال : «جرت السنّه فی الاستنجاء بثلاثه أحجار أبکار»(۲) .

وخبر الصدوق ، فی حدیثٍ عن علیّ بن الحسین علیه السلام قال : «کان الناس یستنجون بالأحجار»(۳) الحدیث .

حیث یکون الجمع المعرّف بالألف واللام أقلّه الثلاثه .

ومثله خبر جمیل بن درّاج ، عن الصادق علیه السلام فی حدیثٍ قال : «کان الناس یستنجون بالکرسف والأحجار»(۴) .

وخبر أبی خدیجه ، عن الصادق علیه السلام قال : «کان الناس یستنجون بثلاثه أحجار»(۵) .

هذه جمله الأخبار الدالّه علی ذلک، حیث أنّ أقواها دلالهً وسنداً، هو صحیحه زراره، لأنّه یدلّ علی المطلوب من جهات عدیده :

أوّلاً : تصدّره بجمله (لا صلاه إلاّ بطهور)، حیث یفهم منها أنّه لیس المقصود من ذکر ما سیأتی بیان أمر تعبّدی _ بل کما احتمله صاحب «الجواهر» واختاره وإن هابه الإجماع _ ما یحصل به الطهاره،

وثانیاً : دلاله قوله: «یجزیک من الإستنجاء»، حیث یفهم منها أنّ الأقلّ منها لا

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۰.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۴، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۰.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۳، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۴.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۴، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۴.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۵، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۴.

یجزی، نظیر ما وقع فی النبوی بقوله : «فإنّها تجزی بعد حکه بثلاثه أحجار»(۱) .

وثالثاً : دلاله قوله: «بذلک جرت السنّه من رسول اللّه صلی الله علیه و آله »، حیث یستفاد منه أنّ الاستنجاء بالثلاثه من طریقته فی ذلک ، واحتمال کون المراد من السنّه هو

الاستحباب ، مدفوع بأنّ هذه الکلمه قد استعملت فی الأخبار للواجب أیضاً، کما ورد فی الخبر الدالّ علی أنّ الرکعتان الأخیرتان هما سنّتان من النبیّ صلی الله علیه و آله ، دون الرکعه الاُولی والثانیه فهما یعدّان من فرض اللّه.

فثبت أنّ العمل بذلک کان استمراریّاً ودائماً.

إذا استفید ما ذکرناه من هذا الخبر، فسائر الأخبار تکون دلالتها علی هذه الخصوصیات أوضح، من جهه کون أقلّ الجمع ثلاثه، فلا یجوز رفع الید عن مثل هذه الأدلّه التامّه الدلاله، إلّا بما یدلّ علی خلاف ذلک.

ولیس لنا فی مقابلتها شیء یعارضها، بما لا یمکن الحمل علی وفقها، إلّا توهّم ذلک فی بعض الأخبار، مثل إطلاق خبر زراره ، قال : «کان یستنجی من البول ثلاث مرّات، ومن الغائط بالمدر والخرق»(۲) .

وخبره الآخر ، قال : «سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول : کان الحسین بن علیّ یتمسّح من الغائط بالکرسف ولا یغتسل»(۳) .

والجواب عنهما أوّلاً_ : بإمکان المنع فی کونهما بصدد بیان ما هو اللازم فی استنجاء الغائط، بل المقصود هو جواز الاستنجاء بمثل المدر والخرق والکرسف، وعدم لزوم کونه بخصوص الأحجار، کما ربما یتوهّم ذلک من کثره الأخبار الوارده والمذکوره فیها الحجر، لاسیّما فی الجزء الثانی من ذکر عدم الاغتسال بعده .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۵، أحکام الخلوه، الحدیث ۲۲.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۶، أحکام الخلوه، الحدیث ۲۶.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۳، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۵.

وثانياً : لو سلّمنا الإطلاق فی ذلک، فغایته التقیّد بتلک الأخبار السابقه، من لزوم العدد فیها، ولا یکفی مطلقاً حتّی بأقلّ من الثلاثه ، مضافاً إلی کون الخبر الأوّل منهما مضمراً، وإن کان جلاله قدر زراره یجبره فی الجمله، لأنّه لا یرویإلاّ عن الإمام، ولذلک قال صاحب المنتقی : إنّ المروی عنه وفاعل کان هو أبوجعفر علیه السلام .

ومنها : موثّقه یونس بن یعقوب ، قال : «قلت لأبی عبداللّه علیه السلام : الوضوء الذی

افترضه اللّه علی العباد لمن جاء من الغائط أو بال ؟ قال : یغسل ذکره ویذهب الغائط، ثمّ یتوضّأ مرّتین مرّتین»(۱) .

حیث یدلّ علی أنّ اللازم فی الغائط هو الإذهاب، سواء کان حاصلاً بالثلاثه أو الأقلّ أو الأکثر، ولا یحتاج إلی الغَسل بالماء، کما هو الحال فی البول هذا .

لکنّه مردودٌ لا ـ بما ذکره الشیخ الأنصاری قدس سره فی «طهارته» _ بأنّ الوضوء الذی وقع فی صدره هو التطهیر بالماء، نظیر وضوء الواقع فی خبر جمیل بن درّاج ، حیث قال : «ثمّ اُحدث الوضوء (بفتح الواو) وهو خلق کریم»(۲).

فیکون هذا قرینه علی کون المراد من الإذهاب هو التطهیر بالماء، ولکنّه تجنّب عن ذکر لفظ الدُبر لاستهجانه، فیکون المقصود هو أنّ اللازم إزاله الغائط وتطهیر الموضع بالماء، فلا یرتبط بما نحن بصدده من الإذهاب بالحجر، حتّی یقال إنّ من إطلاقه یفهم کون اللازم هو النقاء فقط ولو بأقلّ من الثلاثه _ لأنّه توجیه غیر وجیه، لأنّه لو سلّمنا کون المقصود من الوضوء هو التطهیر بالماء _ مع أنّه ممنوع لإمکان أن یکون المقصود هو الوضوء الاصطلاحی، کما قد یؤیّده قوله: «افترضه اللّه علی العباد» وقوله: «جاء من الغائط أو بال» _ إنّه لا ینافی کون المقصود من الإذهاب هو النقاء، سواء کان بالماء أو بالأحجار، فضلاً عن أنّ ما

۱- وسائل الشیعه: الباب ۵، أحکام الخلوه، الحدیث ۹.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۴، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۴.

قاله فی سبب عدم ذکره لفظه الدبر غیر مستحسنٌ، لأنّه استعمل بدله لفظه الذکر وهو إن لم یکن أقبح لا أقلّ من التساوی.

بل الوجه فی بطلانه أنّه لیس بصدد بیان ما هو اللازم فی الإزاله من التعدّد وعدمه، کما لا یکون کذلک فی طرف غَسل الذکر، حیث قال : «یغسل ذکره» ولم یبیّن عدده من المرّه أو المرّتین، وهکذا یکون فی الإزاله.

وأمّا وجه عدم ذکر الغَسل فی الغائط، هو أنّه لم یذهب إلی اعتبار خصوص

الغسل بالماء فقط، فعبّر بالإزاله حتّی یشمل کلا الأمرین من الغَسل بالماء والمسح بالأحجار ، هذا أوّلاً .

وثانیاً : لو سلّمنا کونه بصدد بیان الإطلاق فإنّه یتقیّد بواسطه تلک الأخبار، بکون الإذهاب بهذا المقدار _ یعنی الثلاثه _ لا أقلّ منه، وإنْ حصل النقاء بالأقلّ .

ومنها : خبر حسن بن المغیره وهی العمده ، عن أبی الحسن علیه السلام قال : «قلت له : للاستنجاء حدّ ؟ قال : لا، ینقی ماثمه. قلت : ینقی ماثمه ویبقی الریح ؟ قال : الریح لا ینظر إلیها»(۱) .

حیث أنّ الإمام علیه السلام قد نفی الحدّ للاستنجاء، بل جعل الملاک فیه هو مجرّد النقاوه، وکما کان کذلک فی طرف الزیاده، فهکذا کان فی طرف النقیصه، فیتطهّر بالأقل من الثلاثه أیضاً، وهو المطلوب .

وقد أورد علیه _ کما عن الشیخ فی «طهارته» _ بأنّ المراد من الاستنجاء هو الاستنجاء بالماء لا بالأحجار فقط ولا الأعمّ منها، وذکر لذلک وجهین أو أزید، لأنّ الاستنجاء بالماء قد تعارف فی زمن المتأخّره من الصحابه والتابعین .

وثانیاً : إنّ إسناد النقاء إلی المحلّ مع لفظه (الماء) الموصوله، یقتضی الإزاله لجمیع ما یکون فی المحلّ من العین والأثر، وهو لا یتمّ إلاّ بالماء .

وثالثاً : بأنّ النقاء إمّا أن یکون بزوال العین أو الأثر، فإن اُرید الاستنجاء

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۴، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۵.

بالماء، فلا يمكن اسناده إلى زوال العين، لعدم كفايته، بل لابدّ من زوال الأثر أيضاً، وإن أسند إلى الأثر، فلا يصحّ الاستنجاء بالحجر لذلك، لكفايه زوال العين فيه، فيتعيّن إراده أحدهما وليس هو إلّا الاستنجاء بالماء ، أمّا للاتّفاق بإرادته والاختلاف فى إراده الأعمّ منه ، وامّا لأن إرادته خصوص الاستنجاء بالحجر من لفظ الاستنجاء، يكون فى غايه الندره، فلا يكون الخبر حينئذٍ متعلّقاً بالاستنجاء

بالحجر حتّى يزاحم نصوص الأخبار ، مع أنّ المزاحمه معها يكفى فى سقوط الاستدلال به، مضافاً إلى إمكان تقيّد الإطلاق بتلك الأخبار ، انتهى محصّل كلامه .

ولكن الإنصاف عدم تماميّه ما ذكره رحمه الله لأنّ (الاستنجاء) امّا أن نحتفظ بإطلاقه، حتّى يشمل كلّاً من الماء والحجر، أو يكون المراد منه هو الاستنجاء بالحجر فقط، بقرينه بقاء الريح فيه إذ أنّه يكون أكثر من الغسل بالماء ، كما أنّ المراد من النقاء هو معناه العرفى فى كلّ مورد، فإن كان قد فرض الاستنجاء بالماء، فيكون استنجائه ونقاوته بزوال العين والأثر، وإن كان فرض للحجر فنقاوته يكون بزوال العين فقط، كما عرفت سابقاً، فلا يكون هذا اللفظ قرينه على كون الاستنجاء واردٌ لخصوص الماء كما ذكره .

وأبعد من ذلك إدامه قوله رحمه الله من بقاء الريح بعد الاستنجاء، وهو يفيد أنّه كان بالماء، لأنّه الذى يوجب بقاء الريح فى اليد بعد الغَسل، ويمكن استشمامه، بخلاف ما إذا كان الاستنجاء بالأحجار فلا يبقى له أثر على اليد.

وجه الاستبعاد أنّ المقصود من بقاء الريح هو بقاءه فى محلّ الغائط، وهو يعدّ قرينه أُخرى على أنّ المراد من الاستنجاء هو الاستنجاء بالحجر، لأنّ بقاء الريح فيه أمر ظاهر عرفى لا يحتاج إلى الأخبار إذ من الممكن إدراكه بلمس الموضع، كما هو واضح .

فالأولى فى الجواب أن يُقال : إمّا أن يكون المراد هو السؤال عن حدّ الاستنجاء فى طرف الزياده، كما يشعر بذلك سؤاله عن بقاء الريح، كأنّه أراد أنّه

یقول ربّما یستنجی بأزید من الثلاثه وینقی ماثمه، وبرغم ذلک لا یذهب الریح فأجابه علیه السلام : «الریح لا ینظر إلیها» فلا إطلاق له حینئذٍ فی طرف النقیصه .

وإن أبیت عن ذلک، وقلت بالإطلاق لکلا الطرفین من الزیاده والنقیصه، فیقیّد إطلاقه بالنسبه إلی النقیصه، بالأخبار السابقه، ویبقی العمل علی طبقه فی طرف الزیاده .

واحتمال کون قید الثلاثه الوارد فی الأخبار، وارداً مورد الغالب، فلا مفهوم له،

فیکفی الأقلّ منها .

مدفوع أوّلاً : بالمنع عن الغلبه فی الوجود، إذ قد ینقی بالأقلّ، لاسیّما مع ملاحظه یبوسه أمزجه الأعراب لأکل الرطب وغیره کما أُشیر إلیه فی الخبر .

وثانیاً : بالمنع عن کون الغلبه علی هذا النحو _ أی حصول النقاء بالثلاثه غالباً دون الأقلّ _ موجباً لحصول المفهوم، مع أنّ المقصود هو استفاده المفهوم من ظهور تلک الجمله فی الأخبار، لظهورها فی مدخلیه الثلاثه فی حصول الطهاره الشرعیّه، فلیس هذا إلّا لما ذکرناه .

فالأقوی عندنا، هو اعتبار الثلاثه فی الاستنجاء بالأحجار، وعدم الکفایه بالأقلّ مطلقاً، کما علیه الأکثر .

وأمّا حکم وجوب إمرار کلّ حجر علی موضع النجاسه، فقد ذهب إلیه المصنّف فی «الشرائع» ناسباً له إلی المفید کما عن الشیخ الأعظم فی «طهارته» ، بل عن «المفاتیح» وشرحها نسبته إلی المشهور، ومن المتأخّرین فقد اختاره صاحب «الجواهر» والمحقّق الهمدانی، وقد احتاط فیه السیّد الاصفهانی ، بل هو المختار عندنا، خلافاً لکثیر من المتقدّمین من تجویز التوزیع، بل قد عدّ فتواهم بذلک فی «الجواهر» مؤیّداً لما اختاره من عدم لزوم التثلیث فی الأحجار، لأنّ معناه جواز الاکتفاء فی کلّ موضع من النجاسه بالواحد من الحجر .

وقد صرّح بکفایه التوزیع فی «المبسوط» و«المعتبر» و«المنتهی» و«التحریر» و«التذکره» و«القواعد» و«المدارک» و«الذخیره» و«الجامع»

و«نهايه الأحكام» و«الذكرى» و«الدروس» و«البيان»، وشارح الدروس وكثير من المتأخّرين كالسيّد فى «العروه» ومن علّق عليها لم يتعرّضوا لهـذه المسأله، ولعلّه كان من جهه أنّ النزاع ليس على ماهو عليه، لأنّ من يرى كفايه التوزيع لا يبعـد أن يكون هدفه هو أنّه بحسب الظـاهر حصول المسـح لكـلّ حجر على موضع النجـاسه بحسب العـاده والمتعارف، لأنّ موضع النجاسه عادةً هو حلقه الدبر

المسـمّى بالعجـان فى الأخبـار، فيمسـح ذلـك بكلّ حجر ، إلاّ أن يتوجّه الإنسان إلى ذلك ويـدقّق فيه ويحاول التوزيع، وللبحث مجال، لكنّه بعيد أن يكون هذا هو مقصود المتقدّمين .

فنـتيجه ذلـك : أنّه يكفى المسـح الظـاهر فى الاستيعـاب بحسب العرف، ولاـ يلزم أن يـدقّق فى ذلـك ويمسـح خصـوص ذلك الموضع بثلاثه أحجار، إذ لو اعتبر مثل هذه الدقّه لكان على الأئمّه عليهم السـلام البيان، فعلى هذا يمكن الجمع بين الطائفتين فى الجمله، بأنّه يلزم إمرار كلّ حجر على موضع النجاسه حسب العاده ولا يجب ذلك حقيقه، فيكون مقصود الـذاهبين إلى الوجوب هو العاده، والقائلين بالعدم هو الدقّه .

وكيف كان ، والذى يدلّ على اعتبار الإمرار لكلّ حجر أمور :

أوّلاً : بأنّه المتبادر من قوله: «أن يمسح بثلاثه أحجار» .

وثانياً : بالتصـريح الوارد من لزوم كون ذلك بثلاث مسـحات، كما صـرّح بذلك فى الخبر المنقول فى «عوالى اللألئ» عن النبىّ صلى الله عليه و آله أنّه قال : «ويستنج بثلاث مسحات»(۱)، ولعلّه هو المراد من الحديث الذى نقله صاحب «مصباح الفقيه» بقوله : وفى النبوى: «إذا جلس أحدكم لحاجه فليمسح ثلاثه مسحات».

مضافاً إلى ما يفهم ذلك من خبر زراره(۲) بقوله : «أن يمسح العجان» بعد قوله: «بثلاث أحجار»، ولا يصدق ذلك إلاّ بإمرار كلّ واحد منها عليه، وكذلك ببعض ما

۱- مستدرك الوسائل: الباب ۹ أحكام الخلوه ، ح ۲۲.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳، أحكام الخلوه، الحديث ۳۰.

ذكر فى ذلك من الاستحسانات التى ذكرها صاحب «الجواهر».

وثالثاً : مقتضى استصحاب النجاسه عند شكّ فى اعتبار ذلك وعدمه ولو من جهه الاستظهار من الأخبار بكفايه ذلك، فالأقوى ذلك، كما أنّه موافق للاحتياط أيضاً .

كما أنّ الظاهر هو حصول الطهاره بواسطه المسح بالأحجار، لا من جهه أنّ الموضع نجس لكن الشارع عفى عنها، بل من جهه أنّ الأحجار تطهر الموضع،

وهذا هو الموافق لظاهر نصّ «الشرائع» ، بل عن الشيخ الأنصارى نسبه الطهاره إلى العلّامه والمحقّق والشهيدين والمحقّق الثانى، وظاهر المفيد و«المبسوط»، حيث قال الطوسى فى «المبسوط»: « لا بأس بغسل المخرج بالمائع المضاف بعد الاستنجاء»، وصريح عباره «النزهه» لابن سعيد، بل عن العلّامه انحصار الخلاف فى الطهاره إلى الشافعى وأبى حنيفه .

نعم ، فيزماننا هذا قد نقل ثبوت النجاسه مع عفو الشارع عنها من الخمينى فى «التحرير» .

وكيف كان فإنّ مستندنا على ذلك أوّلاً: ظهور الأخبار الوارده فى الاستنجاء، وكونه مطهّراً، لأنّه قد عُدّ الاستنجاء بالحجر مرادفاً مع الغَسل فى كثير من الأخبار ، بل قد يؤيّد هذا الظهور دلاله صحيح زراره بقوله : «لا صلاه إلّا بطهور ويجزيك من الاستنجاء بثلاثه أحجار»(۱).

بناءً على إراده العموم من الطهور للحدث والخبث، كما هو الظاهر من سياق ذيله ، بل قد يؤيّد ذلك بخبرٍ نقله المحقّق فى «المعتبر»(۲) عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله أنّه قال: «لا تستنجوا بالعظم والروث فإنّهما لا يطهّران».

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱، أحكام الخلوه، الحديث ۹.

۲- المعتبر: ص۳۳.

ولا يكفى استعمال الحجر الواحد من ثلاث جهات (۱)

حيث دلّ بمفهومه على حصول الطهاره لغيرهما من الأحجار .

وثانياً : أنّه لولا ـ طهارته لما كان للحكم بنجاسته أثر، لأنّه إن كان نجاسته توجب الحكم بنجاسه ما يلاقيه مع الرطوبه، فيلزم الحكم بعدم جواز الصلاه لمن صلّى فى سروال أصابه العرق أو الرطوبه الناشئه من الاستنجاء بالماء مرّه بعد استنجائه بثلاثه أحجار، ولا يقبل قبول هذا اللازم لأنّه يعدّ نقضاً للغرض، إذ يلزم حصول مشقّه شديده للمكلّفين ، فالحكم بالطهاره أولى من الحكم بالنجاسه من جهه سماحه الشريعه وسهولتها.

وإن كان مرادهم من العفو، سريانه لجميع الحالات، حتّى صوره ملاقاته مع الرطوبه، فنقول : أىّ أثر حينئذٍ يترتّب على نجاسته؟ وهو واضح .

هذا كلّه إذا حصل النقاء بالثلاثه، وإلّا فلابدّ من استعمال الحجر إلى أن يحصل النقاء ولو بزياده عن العدد المعهود، كما يدلّ عليه حسنه ابن المغيره بقوله : «حتّى ينقى ماثمّه»، حيث يشمل طرف الزياده قطعاً، وان تصرّفنا فيه من جهه النقيصه.

وقد استدلّ عليه أيضاً بموثّقه يونس من إذهاب الغائط، وهو تامٌ إن كان فى صدد بيان ذلك ، لكن قد عرفت الإشكال فيه ، مضافاً إلى وجوب استصحاب النجاسه، بل الإجماع عليه، مع إمكان استفاده ذلك من جهه مناسبه الحكم والموضوع ، لوضوح أنّ تشريع حكم التطهير بالأحجار وغيرها كان لأجل إزاله عين النجاسه الموجبه للطهاره، فما دام لم يزل يكون الحكم باقياً على حاله، ولذلك قال المحقّق قدس سره بلزوم الزياده لو لم ينق بالثلاثه، كما لا يخفى .

(۱) وهذا هو الذى اختاره المفيد فى «المقنعه» ، وعن «المصباح» للعلّامه الطباطبائى، وصريح «المعتبر» و«الروضه» و«المدارك» و«كشف اللثام» و«الحدائق» و«الرياض» و«كشف الغطاء» ، بل هو الظاهر لمن اقتصر على الثلاثه

«كالخلاف» و«اللمعه» و«المراسم» و«الكافى» و«السرائر» وغيرها ، بل هو مختار كثير من المتأخّرين كالشيخ الأعظم، والمحقّق الهمدانى، والاصفهانى، والآملى، والشاهرودى ، بل حكموا بالاحتياط كما يشاهد فى كلام الحكيم والگلپايگانى والخوئى ، خلافاً للعلّامه فى كتبه، والشيخ فى «المبسوط» وصاحب «الإشاره» و«الجامع» و«المهذّب» و«شرح المفاتيح» ، بل عن «الروض» من نسبه ذلك إلى الشهره، كما عليه صاحب «الجواهر» والسيّد فى «العروه»، حيث اختار كفايه الحجر الواحد ذو الجهات الثلاث .

وتمسّكوا فى الدلاله على مذهبهم بأنّ المراد من المسح بالأحجار، ليس إلّا ثلاث مسحات، الحاصله بحجر واحد، كما لو قيل: اضربه عشره أسواط، حيث أنّ المراد منه عشره ضربات ولو بسوط واحد ، هذا أوّلاً .

وثانياً : بأنّ المقصود لذلك الحكم، ليس إلّا إزاله النجاسه، فمتى حصلت ـ ولو بواحده ـ يكفى فى طهارته .

وثالثاً : لو انفصل أجزاء حجر واحد يعدّ كلّ جزء منه حجراً، فهكذا يكون حال الاتّصال، ويستفاد منه عدم خصوصيّه فى الاتّصال وبالاتّصال والانفصال فيالحكم ، بل نقل عن العلّامه قدس سره بأنّه قال :«أىّ عاقل أن يفصّل بينهما فى الحكم بالطهاره» .

ورابعاً : لا إشكال فى كفايه حجر واحد لثلاثه أشخاص إذا لم يكن منفعلاً فى حال استفاده أحدهم، فأىّ فرق بين استفاده الثلاثه أو استفاده شخص واحد فى ثلاث مراحل .

وخامساً : ما ورد فى الحديث النبوى: «إذا جلس أحدكم لحاجته، فليمسح ثلاث مسحات» وغير ذلك من المناسبات والاستحسانات .

ولكن الإنصاف عدم حصول الاطمئنان للفقيه بذكر هذه الاُمور، لرفع اليد عن ظهور الأخبار فى اعتبار ثلاثه أحجار منفصلات ، بل قد ادّعى المحقّق الهمدانى

صراحه مرسله أحمد بن محمّد علی ذلک بقوله : «جرت السنّه فی الاستنجاء بثلاثه أحجار أبکار، ویتبع الماء»(۱).

ولعلّ وجه صراحته بزعمه، هو ذکر الأبکار فی ذیله، الظاهر فی التعدّد کالأحجار ، مضافاً إلی ذکر الباء فی الثلاثه الموجب لقوّه الظهور فی التعدّد .

فاحتمال کون المقصود هو ثلاث مسحات، ولو من دون تعدّد، غیر معلوم، بل الظاهر خلافه .

وأمّا کون المقصود هو الإزاله، فمدفوعٌ بأنّه لو کان کذلک للزم الحکم بجواز الاکتفاء بالأقلّ من الثلاث ، مع أنّ العلاّمه الذی قال بالکفایه هنا، لم یقل بکفایه الأقلّ من الثلاث.

وأمّا وجه الفرق بین استعمال ثلاثه أشخاص لحجر واحد أو استعمال شخص واحد لثلاثه أحجار هو صدق الاستعمال لکلّ واحد أنّه استعمل حجراً، بخلاف ما إذا استعمله نفر واحد، حیث یقال إنّه استعمل حجراً واحداً بمسح واحد ، فلابدّ من أن یتعدّد الأحجار.

وکیف کان، فالقول بعدم الاکتفاء هو الأقوی عندنا، ولو فی غیر الحجر، لدلاله الأصل عند الشک .

نعم ، حیث کان هذا الأمر متوقّفاً علی الملاک الجاری عند العرف فحینئذٍ یمکن أن یکون فیما إذا کان الحجر کبیراً، أو الخرقه طویله بحیث تکفی الإزاله بجهاتها الثلاثه القول بالکفایه، وإن کان الأحوط أیضاً ملاحظه التعدّد فیهما أیضاً .

تتمیم للبحث: إذا عرفت بکفایه الحجر وغیره من الکرسف والخرق والمدرّ، لدخولها فی الروایات، أو بالتصریح بها من استمرار عمل الأئمّه علیهم السلام مثل خبر زراره(۲) الدال علی أنّ الحسین بن علیّ علیهماالسلام یمسح الغائط بالکرسف أو بقطع

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۰.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۵.

من المدر والخرق، وهكذا من استمرار عمل الناس فی التمسّح بمرأی الأئمّه علیهم السلام ومنظرهم، دون أن یرد عنهم نهی عن ذلک، یدلّ علی الجواز کما أُشیر إلیه فی خبر جمیل بن درّاج وأبی خدیجه ، فإنّه یحصل للفقیه القطع بالجواز فی غیر الأحجار.

فی ما لا یستعمل فی الاستنجاء

لکن السؤال هو أنّه هل یتعدّی عنها إلی کلّ جسم طاهر قالع للنجاسه، أو یکتفی بخصوص ما نص علیه فی الأخبار؟

والشهره العظیمه قائمه علی الأوّل لدی المتقدّمین والمتأخّرین والمعاصرین، خلافاً عن سلّار وابن الجنید والسیّد المرتضی _ علی احتمال _ بل وصاحب«الحدائق» حیث توقّف فی الحکم .

وکیف کان، یدلّ علی ما ادّعیناه _ مضافاً إلی الإجماع المنقول عن «الغنیه» و«الخلاف» وإطلاق خبری ابن المغیره ویونس، لو قلنا بکونهما بصدد بیان الحکم من هذه الحیثیّه لدلالتهما علی حکم النقاء والإذهاب الصادق بأیّ جسم حصل _ دلاله أخبار کثیره دالّه علی جواز استعمال الکرسف والخرق والمدر، منضمّاً إلی عدم القول بالفصل بینها وبین غیرها من الأجسام ، فضلاً عن دلاله خبر لیث المرادی عن أبی عبداللّه علیه السلام قال : «سألته عن استنجاء الرجل بالعظم أو البعر أو العود؟ قال : أمّا العظم والروث فطعام الجنّ، وذلک ممّا اشترطوا علی رسول اللّه صلی الله علیه و آله . فقال : لا یصلح بشیء من ذلک»(۱).

فإنّ استثنائهما من دون العود یُفهم الجواز فیه .

نعم ، الاکتفاء بمطلق ما یحصل به النقاء، حتّی وإن کانت بیده أو ید جاریته مشکلٌ، لانصراف الأخبار عنهما، فالحکم بالطهاره بذلک مشکلٌ جدّاً .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۵.

ولا يستعمل الحجر المستعمل، ولا الأعيان النجسه، ولا العظم ولا الروث، ولا المطعوم، ولا صيقل يزلق عن النجاسه، ولو استعمل ذلک لم يطهر(۱)

(۱) ظاهر العباره وإطلاق كلامه يشمل مطلق المستعمَل من الحجر، سواء كان للإزاله أو التعبّد، إن قلنا بوجوبه ، بل ولو لم يحصل له النجاسه بالاستنجاء، كما إذا كان مستعملاً بعد حصول النقاء، حتّى بعد حصول الغَسل أيضاً، لأنّه رافع لصفه النجاسه لا الاستعمال، كما لا فرق بين كونه فی الاستنجاء الثانی ــ أی بعد استعمال الأوّل يستنجی للإزاله أو للتطهير ــ كما أنّ إطلاق لفظ (يشمل) يعمّ حتّی ما لو كان مستعملاً للتطهير لغير الاستنجاء، مثل أن استفاد منه فی إزاله النجاسه من قدمه أو باطن نعله، بل وإن كان مستعملاً للنجاسه الحُكميه ، أو كان مستعملاً لرفع الحدث، أو استفيد منه فی رفع النجاسه الخبثيّه ثمّ استفيد منه فی الاستنجاء به، كالمستعمل بعد زوال العين، أو لتحصيل عدد الوتر التی يستحبّ أن يؤدّيه، عملاً بظاهر سعه مفهوم هذا اللفظ .

بل هو الظاهر من كلام «القواعد» و«النافع» و«الوسيله» و«المهذّب» و«النهايه» و«الجامع» و«الإصباح» و«كشف الغطاء» والمفيد .

والذی يمكن أن يستدلّ عليه هو الأصل ــ أی أنّ الأصل يفيد بقاء النجاسه لو شکّ فی التطهير به ــ ودلاله مرسله أحمد بن محمّد ، عن الصادق عليه السلام : «جرت السنّه فی الاستنجاء بثلاثه أحجار أبكار ويتبع الماء»(۱).

حيث اشترط كون الأحجار أبكاراً ، مضافاً إلی ضروره كون الحجر المستعمل صغيراً، فشمول إطلاقات الاستنجاء لمثلها مشكل .

هذا، ولكن الانصاف عدم تماميّه ذلک، لأنّ المستعمل بمفهومه الوسيع غير

۱- وسائل الشيعه: الباب ۴، أحكام الخلوه، الحديث ۳۰.

متصوّر قطعاً، يعنى لو استعمل فى أيّ عمل وأيّ شىء، فلابدّ من تخصيصه إلى ما يناسب المقام، بحسب مناسبه الحكم للموضوع، فحينئذٍ ما يقرب إلى الذهن ــ كما عليه بعض المتأخّرين ، بل قد صرّحوا به ــ كون المراد من المستعمليّه هو استعماله فى نفس الاستنجاء، غايته أنّه يستفاد من الإطلاق شموله حتّى لما استعمله الغير فى الاستنجاء، سواء كان للانقاء أو لتكميل العدد ، مع أنّ الإلتزام بهذا المقدار من السعه مشكل أيضاً، فيما إذا كان المستعمل كذلك قد غسل بالماء بعد ذلك، أو لم يكن حجره منفعلاً ـ ومتلوّثاً بواسطه الاستنجاء، لأنّ العرف لا ـ يفهم من ذلك إلاّ ـ هذا ، مع أنّ إثبات الحكم لغير ما هو المتأثر من النجاسه فى غايه الإشكال، لأنّ الدليل الذى هو أشبه بالتصريح ليس إلاّ المرسله، فهى مضافاً إلى ضعف سنده بالإرسال والرفع فإنّها غير منجبره بعمل الأصحاب ولو بالإشاره إليها، مع أنّ البكريّه يحتمل أن يكون المقصود منه نظير البكر المستعمل فى حجر رمى الجمار فى الحجّ حيث اشترط فيه أن لا ـ يكون نجساً بنجاسه الاستنجاء أو مطلق الاستنجاء أو مطلق النجاسه فى أبعد الاحتمالات، فلا يشمل ما كان مستعملاً فى تكميل العدد لا للإزاله أو لغيرها، كما لا يشمل لمثل المستعمل فى رفع الحدث ، مع أنّ الخبر مشتمل على أمر استحبابى مثل متابعه الماء للأحجار، فلا يبعد أن يكون هذا الشرط أيضاً من هذا القبيل .

ودعوى عدم شمول الإطلاقات لمثل المستعمل الذى لم يتأثّر ولم ينفعل، ممنوعه جدّاً ، فالقول بالجواز مطلقاً للمستعمل، إلاّ فى خصوص المستعمل للإزاله التى استلزمت انفعاله ــ ولو بالاستنجاء للغير ــ ولم يقدم على غسله بعد الاستعمال بعدُ، بخلاف ما لو غُسل فإنّه لا يخلو عن قوّه كما عليه صريح كلام المحقّق فى المعتبر بل نسبته إلى الكلّ بكونه هذا هو المقصود كما عليه صريح كلام المتأخّرين والمعاصرين من اشتراط الطهاره فى الحجر فقط دون البكاره، وإن كان الأحوط ترك استعماله إذا كان مستعملاً فى الاستنجاء بأيّ وجه اتّفق،

كما لا يخفى .

مع أنّه لو كان ذلک لازماً حقیقهً، للزم أن یهتمّ بذلک الأئمّه علیهم السلام بالتذکّر وأن یؤکّدوا علی ذلک ویشدّدوا النکیر علی مخالفته، خصوصاً مع ملاحظه دعوی الإجماع علی الجواز من أکثر المتأخّرین، وإن شئت فراجع الکتب المطوّله فی هذا الباب .

فإذا عرفت ممّا ذکرنا من عدم جواز استعمال ما هو المتنجّس بالاستنجاء، فعدم جواز ذلک بالأعیان النجسه یکون بطریق أولی، کما هو موافق لکلام العلاّمه فی «المنتهی» و«التحریر» و«الغنیه»، وادّعی علیه الإجماع، خصوصاً إذا قلنا بإمکان تأثّر المحلّ بالنجاسه الخارجیّه .

ثمّ إن فعل ذلک وتأثّر المحلّ بتلک النجاسه فإنّه یوجب غَسله بالماء، ولا یکفی فیه الأحجار، بلا فرق فی ذلک بین کون النجس الذی استنجی به کان غائطاً أو غیره، لأنّه یصدق علیه أنّه نجاسه خارجه عن نجاسه الاستنجاء، کما لا یخفی .

وأمّا العَظْم والروث الطاهرین، فقد ادّعی الإجماع علی عدم جواز استعمالهما بهما، کما صرّح به فی «المعتبر» و«المنتهی» و«الغنیه» و«الروض»، خلافاً للعلاّمه فی «التذکره» من الحکم بالکراهه، وکذا صاحب «الوسائل» ، إلاّ أنّ صاحب «الجواهر» والشیخ الأعظم قدس سره والسیّد فی «العروه» وجمیع المحشّین _ إلاّ الگلپایگانی _ من الإشکال فی حرمته، والخمینی بالاحتیاط الوجوبی فی الترک .

ولعلّ الوجه فی الحکم بالحرمه، هو الإجماع مطلقاً، کما فی «مصباح الفقیه»، وهو الأقوی عندنا ، فلذلک کان الحکم بالاحتیاط أولی، لو لم نقل بالحرمه، وذلک من جهه شدّه دلاله بعض الأخبار الضعیفه المنجبره بواسطه الشهره والإجماع وعمل الأصحاب، کما هو المتّبع فی مثل هذه الأخبار، والخبر الذی یؤکّد علیه، هو ما رواه أبی داود عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال لرویفعه بنت ثابت: «أخبری الناس أنّه

من استنجی برجیع، أو عظم، فهو بریء من محمّد صلی الله علیه و آله »(۱).

حیث أنّ البراءه لا تناسب مع الحکم بالکراهه.

وکذلک الخبر المنقول فی «دعائم الإسلام»: «نهوا علیهم السلام عن الاستنجاء بالعظام والبعر وکلّ طعام ، إلاّ أنّ المروی عنه غیر معلوم»(۲) .

والخبر المنقول فی «مجالس» الصدوق: «أنّ النبیّ صلی الله علیه و آله نهی أن یستنجی بالروث والرمه أی العظم البالی»(۳) .

حیث إنّ ظاهر النهی هو الحرمه .

والخبر الذی رواه الدارقطنی: «أنّ النبیّ صلی الله علیه و آله نهی أن یستنجی بروث أو عظم وقال : إنّهما لا یطهّران»(۴) .

والخبر المنقول عن سلمان ؛ قال : «أمرنا رسول اللّه صلی الله علیه و آله أن نستنجی بثلاثه أحجار ولیس فیها رجیع ولا عظم»(۵) .

نعم بعض الأخبار یشتمل علی ما یظهر منه الکراهه، مثل التعلیل الموجود فی الخبر المروی فی «کنز العمّال» عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال : «لا تستنجوا بالروث، ولا بالعظام، فإنّه زاد إخوانکم من الجنّ»(۶) .

وخبر لیث المرادی ، عن الصادق علیه السلام : «سألته عن استنجاء الرجل بالعظم أو البعر أو العود ؟ فقال : أمّا العظم والروث فطعام الجنّ وذلک ممّا اشترطوا علی

۱- سنن البیهقی: ۱ / ۱۰۰.
۲- مستدرک الوسائل: الباب ۲۶ أحکام الخلوه / ۱.
۳- وسائل الشیعه: الباب ۵، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۵.
۴- المنتقی لابن تیمیّه: ۱ / ۸۴۰.
۵- سنن ابن ماجه: ج۱ / باب الاستنجاء بالحجاره.
۶- کنز العمّال: ۵ / ۸۵.

رسول اللّه صلی الله علیه و آله فقال : لا یصلح بشیء من ذلک»(۱) .

وعن «الفقیه» أنّه قال : «لا یجوز الاستنجاء بالروث والعظم، لأنّ وفد الجانّ

جاءوا إلی رسول اللّه صلی الله علیه و آله فقالوا : یارسول اللّه متّعنا فأعطاهم الروث والعظم، فلذلک لا ینبغی أن یستنجی بهما»(۲).

مضافاً إلی کلمه (لا ینبغی) و(لا یصلح) الظاهرتان فی الکراهه .

وکیف کان، فقد عرفت أنّ الأحوط ـ لو لم نقل الأقوی ـ هو الحکم بالحرمه، فإثبات التطهیر بهما حینئذٍ مشکل، خاصةً إذا لاحظنا بالنهی المذکور، لأنّ الأصل الأوّلی هو عدم التطهیر، إلّا ما خرج بالدلیل، فإذا لم یشمل مثلهما، فیدخل تحت عموم الحکم ، مضافاً إلی ما عرفت من صراحه الخبر الذی رواه الدارقطنی بأنّهما لا یطهّران ، فالحکم بعدم حصول التطهیر بهما ـ کما فی «العروه» بل علیه أکثر المتأخّرین ـ هو الأقوی، واللّه العالم .

والظاهر عدم الفرق فی عدم الجواز والاجتزاء بالعظم بین المأکول وغیره، لإطلاق الأدلّه ، واحتمال کون أحکام الجنّ مثل الإنس، وإنّما هو المحرّم علینا محرّم علیهم فی غیر محلّه، لأنّه أوّلاً : لم یحرز الوحده .

وثانیاً : إنّ الأکل لهم لیس إلّا عن طریق الشمّ والاستشمام ظاهراً، فلا یصدق علیه الأکل عرفاً، وحیث لم یعمل به الأصحاب، ولم یحکموا بالمنع، فلا وجه للحکم بالحرمه .

کما أنّ إثبات حرمه التنجیس لمثل العظم مطلقاً ـ ولو من غیر طریق الاستنجاء ـ بواسطه التعلیل بأنّه من طعام الجنّ مشکل جدّاً، ولذلک لم یفت علی وفقه أحد .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۵.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۴، أحکام الخلوه، الحدیث ۳۴.

كما أنّ الظاهر هو عدم الفرق فى ذلك بين الروث والرجيع والبعر، أى سواء كان الفضله لذات الحافر من الخيل والبغال والحمير ونحوها، أو لذات الظلف والخف مثل الشاه والمعز والبقر، لأنّه يصدق الجميع واحد ويطلق عليه أحياناً بالروث .

مضافاً إلى وجود الرجيع بخصوصه فى بعض الأخبار، مثل ما روى من سلمان رحمه الله ، كما أنّ إعراض الإمام عليه السلام فى خبر ليث المرادى فى الجواب عن البعر إلى الروث، لعلّه من جهه ما ذكرنا من عدم الخصوصيّه لمثل هذا الاسم بكونه بعراً ، بل هو متّحد مع الروث من حيث الحكم، لأنّهما يعدّان من سنخٍ واحد من جهه الحكم فى هذه المسأله. فالحكم بالتفصيل ــ كما عن صاحب «الجواهر» مشكل جدّاً، كما وافقنا فيما ادّعيناه الآملى فى «مصباحه» .

وأمّا المطعوم، فلا إشكال فى حرمته ، امّا من جهه دليل خاص قائم عليه كالإجماع المحصّل، ولو كان يفهم ذلك بمقتضى بعض ما يشمله بنحو العموم، كما فى بعض الفتاوى، حيث لم يتعرّضوا لخصوصه، إلاّ أنّه مستفاد من كلامهم من جهات أُخرى مثل قولهم بلزوم رعايه حرمه الأطعمه، أو المنقول كما عن ظاهر «الغنيه» و«الروض»، بل فى «المنتهى» نسبته إلى علمائنا .

أو الأخبار الدالّه على ذلك بالخصوص، أو لاشتمالها ما يستفاد منه حرمته أيضاً .

فالأوّل: كما فى الخبر المنقول عن «دعائم الإسلام» بقوله : «نهوا عليهم السلام عن الاستنجاء (بالعظام والبعر وكلّ طعام» .

والثانى : هو المستفاد بنحو الأولويّه من التعليل الوارد فى العظم والروث بأنّهما من طعام الجنّ، ففى طعام الإنس يكون بطريق أولى .

بل قد يمكن استفاده المنع من الأخبار الوارده فى أهل الثرثار (اسم نهر من الأنهار) الذين كانوا يستنجون أطفالهم وصبيانهم بالخبز فحبس اللّه عنهم ذلك

وابتلاهم بأكل ما كانوا يستنجون به. كما يدلّ عليه ما رواه عمرو بن شمر، قال : «سمعت أبا عبداللّه علیه السلام يقول فی حديث : إنّ قوماً افرغت عليهم النعمه، وهم أهل الثرثار، فعمدوا إلى مخّ الحنطه فجعلوه خبزاً هجاء، وجعلوا ينجون به صبيانهم، حتّى اجتمع من ذلك جبلٌ عظيم.

قال : فمرّ بهم رجل صالح على امرأه وهی تفعل ذلك بصبیّ لها، فقال : ويحكم

اتّقوا اللّه عزّوجلّ، لا تغيّروا ما بكم من نعمه ، فقالت : كأنّك تخوّفنا بالجوع، أما ما دام ثرثارنا يجری فإنّا لا نخاف الجوع ، قال : فاسف اللّه عزّوجلّ وأضعف لهم الثرثار، وحبس عنهم قَطْر السماء ونبت الأرض ، قال : فاحتاجوا إلى ذلك الجبل، فإنّه كان ليقسّم بينهم بالميزان» .

وغير ذلك من الأخبار الوارده ذيل قوله تعالى : «ضَرَبَ اللّه ُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللّهِ فَأَذَاقَهَا اللّه ُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» .

بل قد يستفاد من الأخبار الوارده فی لزوم إكرام الخبز والحنطه والشعير الوارد فی كتاب الأطعمه والأشربه الباب ۷۶ الحديث من «وسائل الشيعه».

إلّا أنّ هذه الأدلّه تدلّ على ما هو أعمّ منه، فهی تفيد لزوم رعايه المطعوم وأنه يجب تكريمه وتعظيمه ولا يجوز أن يفعل معه ما يوجب التهتّك والإهانه، وأيّ إهانه لدى العرف أعظم من الاستنجاء، بل قد يعدّ مع القصد مساوقاً للكفر، كما ورد نظير ذلك فی حقّ الكعبه، حيث رُوی فی «الروائع» عن الأئمه عليهم السلام أنّ من أحدث حدثاً فی الكعبه يعدّ كافراً ويستحق القتل(۱).

۱- الروائع الفقهيه: ص ۴۳۰.

فعلى هـذا، يمكن تعميم حكم عـدم جواز الاسـتنجاء لكـلّ شـىء يجب احـترامه، كـتراب الأراضـى والبقع المقـدسه وتراب قبور الشـهداء والعلمـاء، بـل كـذلك التراب المجتمع على كتب الفقه والحـديث، بـل كلّ ما فيه اسم الأنبياء والأولياء، بل عن صاحب «الجواهر» أنه لا حاجه لإقامه الدليل على كلّ واحد منها مستقلاًّ، لأنّ الفقيه الممارس فى أبواب الفقه يفهم تمام ذلك من الأدّله، ومنها تكون الأطعمه كما لا يخفى.

والظاهر أنّ الطعام ليس المراد خصوص الحنطه والشعير، الذى يطلق عليه

الطعام فى باب زكاه الفطره، لأنّ مناسبه الحكم والموضوعيقتضـى تعميم الحكم لكلّ ما يصـير طعاماً، ومحترماً عند العرف، وإن لم يردع عنه الشـرع بخصوصه، فـإخراج مثـل البقول المأكوله واللحوم والفكوه والخضـروات عن الطعام، ولأنّها ليست من القوت بحسب العاده ـ كما عن صاحب «الروائع» ـ فى غايه الإشكال، لأنّه: أوّلاً: بعضها يصدق عليه القوت والطعام عرفاً.

وثانياً: قد عرفت عدم استبعاد تعميمهم الحكم هنا لمطلق ما كان من هذا القبيل، لا سيّما إذا قلنا بلزوم الحرمه لكلّ ما يصدق عليه الاحترام عرفاً، فلا فرق حينئذٍ بين ما يصدق عليه الطعام عرفاً أم لا.

بقى هنا أمر آخر، وهو أنّه إذا كان الاسـتنجاء بالطعام ـ بل كلّ ما يسـتلزم احترامه من المأكولات ـ حراماً فهل هـذا الحكم يعدّ حكماً تكليفيّاً فقط، فلو اسـتنجى به جهلاً أو نسـياناً أو معتمّـداً مع علمه بالحرمه حصل به الطهاره، وإن كان قـد فعل حراماً، أو لا يحصل بذلك الطهاره؟

وقد فصّل صاحب «الجواهر» فيما إذا كان النهى متوجّهاً إلى نفس الاسـتنجاء بذلـك ـ كالعظم والروث ـ فلا يحصل الطهاره به، بخلاف ما لم يكن كذلك ـ كالأطعمه المحترمه ـ حيث يكون حالها حال الحجر المغصوب من جهه أنّه لو استعمله يكون قد فعل حراماً إذ النهى لم يتعلّق بخصوص الاستنجاء حتّى يوجب الفساد .

ولكن الإنصاف أن يقال : لا إشكال فی أنّ الحكم الأوّلی فی تطهير موضع النجاسه لم يكن إلّا الماء، فتطهيره بواسطه الأحجار أو غيرها يكون خلافاً للقاعده ، فإن أثبتنا من الأدلّه السابقه إمكان الاستنجاء والتطهير بكلّ جسم طاهر قالع للنجاسه حيث يكون عمومه شاملاً للمحرّمات أيضاً فنسبه هذا الدليل مع أدلّه حرمه الهتك والإهانه بها ــ ومنها الاستنجاء ــ يكون على نحو العموم والخصوص من وجه، لأنّ كلّ جسم قالع طاهر لايستلزم بالضروره أن يكون ممّا

يوجب احترامه، ومن جهه اُخرى كلّ أفراد المحترم لا يكون جسماً قالعاً، فيتجمع كلاهما فی المحترم القالع كما هو الغالب .

فلا إشكال حينئذٍ بأن يكون دليل إمكان التطهير بكلّ جسم قد خَصّص الحكم الأوّلی، وأثبت إمكان التطهير به ولو كان محترماً، غايه الأمر أنّه قد ثبت من دليل خارج بأنّ المحترم يحرم هتكه وهذا لا يوجب رفع اليد عن مقتضی دليل: كلّ جسم قالع مطهّر، فتكون النتيجه هی أنّه لو استعمل المحترم فی التطهير تكون الطهاره حاصله وبرغم ذلک يكون قد فعل الحرام فلا يقاس ما نحن فيه بمثل العظم والروث، لأنّ الشارع قد نهی عن خصوص الاستنجاء بهما، فهو دليل خاص يخصّص دليل كلّ جسم طاهر، فيدخل الاستنجاء بهما فی العمومات الأوّليه الدالّه على المنع .

نعم ، يأتی هذا الكلام فی الطعام وكلّ محرّم أيضاً، لو أثبتنا من الأدلّه المنع بالاستنجاء بهما بالخصوص، كما فی خبر «دعائم الإسلام» وقلنا باعتباره، فيصحّ القول فيهما كما قيل فی العظم والروث، إلّا أنّه محلّ إشكال، لأنّه لو ثبت لا يثبت إلّا فی خصوص الطعام، لا كلّ محترم .

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ التفصيل الذی ذكره صاحب «الجواهر»، هو الأولی، مع الاختلاف فی طريق الإثبات والاستدلال.

والحاصل : أنّ القول بأنّ الطهاره بذلک حاصله، وبرغم أنّه قد فعل حراماً ــ لو

قصـده متعمّـداً_ كـان أقوى، خصوصـاً إذا كان صـدور العمل منه جهلاً أو غفله ونسـياناً حيث لا يكون حينئـذٍ حراماً أصـلاً، فلا مقتضى للقول بعدم حصول الطهاره.

هـذا بخلاف مـا لو كـان نفس الاسـتنجاء بـالخصوص منهيّـاً عنه _ كما فى العظم والروث _ حيث لا يبعـد القول بعـدم حصول الاسـتنجاء ولو جهلاً ـ وغفله، لكنّه مشكل بعـد إثبـات كون كـلّ جسم طـاهر قـالع يزيـل النجاسه، كما لا يخفى، فلا يبعـد القول بحصول الطهاره فى كلّ منها حتّى فى العظم والروث مع النسيان، وما لا

يكون النهى عنه فى حقّه منجّزاً، بخلاف ما لو كان فى غيره من العمد والجهل التقصـيرى، فإنّه لا يحصل الطهاره بالعظم والروث ومـا شابههمـا، ممّـا قـد تعلّق النهى بخصوص اسـتنجائه مع العلم ومـا قـام مقامه، بخلاف ما لا يكون النهى متوجّهاً إلى خصوص الاستنجاء، بحيث يحصل الطهاره به حتّى مع العلم وما شابهه ، واللّه هو العالم بحقائق الاُمور .

بقى هنـا من كلام المـاتن ما ذكره عن الصـيقل الـذى يزلق عن النجاسه، نظير الزجاجه والحديـد والصـفيح، حيث أنّ الكلام فيه واضـح من جهه موضوعه إذ النهى فيه إرشادى، ويفيد أنّه لا تسـتنجح به إذ لا يقلع النجاسه، وإلاّ فلا إشـكال فى تطهيره بواسـطه عموم دليل كلّ جسم طاهر قالع مطهّر لموضع النجو على أنّه لم يرد فى حقّه دليلاً خاصّاً حتّى نتعرّضه، فصرف الكلام عنه أجدر .

بقى هنا مطلب آخر لا بأس بذكره لكونه فذلكه لمبحث الاسـتنجاء وهو: قد عرفت من تضاعيف كلماتنا بأنّ تطهير موضع الغائط بالأحجـار وأمثالهـا، إنّمـا يكون فيما إذا لم يصـبه نجاسه خارجيّه، وإلاّ فلا يطهّره إلاّ الماء ، فحينئـذٍ يأتى الكلام فى الكافر الـذى أسـلم، وكان يسـتنجى فى حال كفره بغير الماء، فهل يجب عليه بعـد إسـلامه أن يسـتنجى بالماء _ لإصابه غائطه بدنه الذى كان نجساً ذاتاً فأصابت الغائط نجاسه خارجيّه فلا يطهره إلاّ الماء _ أم يكفى الاستنجاء السابق لأنّ الإسلام يجبّ عمّا سبقه مثلاً؟

أو يقال بما أنّ تطهيره كان موافقاً لتطهير المسلمين _ من الأحجار وما يجوز به وكان مطابقاً لما كان يفعله المسلمون، فلا يحتاج بعد إسلامه إلى تطهيره ثانياً ؟ وإلّا يلزم _ كما لو تطهّر بما يجب احترامه _ أن يعيد تطهير نفسه بالماء؟

ففى «الجواهر»: قد فصّل بين ما كان تطهيره على طريقه المسلمين، فلا يحتاج إلى الإعاده وإلّا فيعيد ، كما أنّ صاحب «الروائع» قد فصّل بين ما قلنا بالتأثير، فلا إشكال فى أنّه إذا أثّرت هذه النجاسه الحاصله من قبل إصابه الغائط

ببدنه _ ولو كان بنفسه نجساً ذاتاً _ فلا إشكال فى حصول الطهاره بالاستنجاء بالماء أو بالأحجار، فلا وجه للحكم بالإعاده بعد الإسلام، وجعل هذا القسم من وجوه الكلام، وإن لم نقل بالتأثير، لكونه نجس العين، فلا وجه لتوهّم وجوب التطهير بالاستنجاء، لا فى حال الكفر ولا بعد إسلامه.

هذا، ولكن الذى يخطر بالبال هنا _ واللّه العالم بحقيقه الحال _ هو أن يقال إنّه تارةً: يفرض فى الكافر بأنّ نجاسته كانت حُكميه _ أى لحكمه اجتناب المسلمين عنهم وعدم الاختلاط بهم والمعاشره معهم، لا أن يقول بنجاستهم العينيّه كالكلب والخنزير _ فعليه كان حكم بدنه من حيث الهيئه والنجاسه المتعارفه كسائر الناس، كما اختاره بعض الفقهاء، فلا إشكال حينئذٍ أن يكون حكمه كحكم المسلم، فى لزوم الاستنجاء فلا يحتاج إلى إعادته بعد الإسلام، هذا تمام الكلام فى هذا المقام.

وأُخرى: يفرض نجاسته عينيّةً كالكلب والخنزير، فلا إشكال حينئذٍ فى نجاسته، فإذا قلنا بأنّهم مكلّفون بالفروع كما هم مكلّفون بالأُصول، فلا إشكال حينئذٍ من أنّ عليهم وجوب التطهير بالماء أو الأحجار وغيرهما كالمسلمين، إلّا أنّ التطهير لا أثر لها فى حقّهم، لأنّ المفروض نجاسه أبدانهم ، لا يقال: فما لا أثر له فلا تأثير لوجوبه ، لأنّا نقول : الوجوب منجّز فى حقّهم، لقدرتهم على تحصيله باختيار الإسلام .

إذا عرفت ذلك، إذا أسلم لابدّ من تطهير بدنه بالماء ، ومن جمله بدنه مخرج الغائط، ولا ـ فرق فى ذلك بين أن يطهّره قبله بالأحجار أو بالماء، لأنّ المفروض نجاسه بدنه بالكفر، ومن ثمّ تماس بدنه مع الرطوبه المائيه أو العرق يوجبان نجاسته قطعاً.

ثمّ انّ هذا الفرع قد تثمر فى موارد قليله نادره، كأن يكون الشخص مسلماً، ثمّ يرتدّ ويصير كافراً، ولم يمسّ بدنه الماء والعرق، فاحتاج إلى أن يقضى حاجته

وعند ذاك أسلم قبل الاستنجاء أو بعد الاستنجاء ، فحينئذٍ يأتى البحث فى أنّ استنجائه حال الكفر أو تغوّطه حاله، وتماسّ غائطه مع بدنه مع الرطوبه هل تطهّره الأحجار، أم لابدّ من استعمال الماء؟

فلا يبعد القول بلزوم تطهيره بالماء، لأنّه موافق للاحتياط، وشمول أدلّه التطهير بالأحجار لمثل هذا المورد النادر بعيد جدّاً ، مضافاً إلى جريان استصحاب بقاء النجاسه ، فالأحوط لو لم يكن أقوى، وجوب تطهيره بالماء بعد الإسلام، سواء تطهّر فى حال كفره بالماء أو بالأحجار أو غيرهما ممّا يجوز للمسلم أن يتطهّر، أو ممّا لا يجوز من المحترمات، وسواء كان قد تغوّط فى حال الكفر وأراد الاستنجاء بعد الإسلام أو غيره ، أم لا.

«فی آداب الخلوه وسننها»

اشاره

قوله قدس سره : الثالث فی سنن الخلوه: وهی مندوبات، ومکروهات :

فالمندوبات: تغطیه الرأس(۱)

(۱) والحکم باستحبابها مسلّم بین الفقهاا بل علیه الإجماع کما ادّعاه فی المعتبر والذکری بل عن الفقیه قد علّل ذلک بأنّه إقرار بأنّه غیر مبرئ نفسه من العیوب : وبعباره أُخری هذا العمل نوع استحیاء من اللّه حیث أنعم اللّه علیه نعمه طاهره وهو یدفعها نجسه کما یشیر إلی ما قلناه فی الجمله ما فی المقنعه(۱) قال علی ما فی الجواهر : إنّه سنّه من سنن النبیّ صلی الله علیه و آله ولیأمن بذلک من عبث الشیطان ومن وصول الرائحه الخبثیه إلی دماغه وفیه إظهار الحیاء من اللّه تعالی لکثره نعمه علی العبد وقلّه الشکر منه .

فی آداب الخلوه و سننها / تغطیه الرأس

وما فی خبر علی بن أسباط أو رجل عنه(۲) عمّن رواه عن أبی عبداللّه علیه السلام أنّه (کان یعمله) إذا دخل الکنیف یقنع رأسه ویقول سرّاً فی نفسه : بسم اللّه وباللّه الحدیث ، وما رواه أبی ذر(۳) عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله فی وصیّته قال : یا أبا ذرّ استحیی من اللّه فإنّی والذی نفسی بیده لأظلّ حین أذهب إلی الغائط متقنّعاً بثوبی استحیاءً من الملکین الذین معی ، یا أبا ذرّ أتحبّ أن تدخل الجنّه ؟ فقلت : نعم فداک أبی واُمّی قال : اقصر الأمل واجعل الموت نصب عینیک واستحیی من

اللّه حقّ الحیاء .

ولا یخفی أنّ المستفاد من هذه الأخبار هو التقنّع لا التغطیه لأخصّیه الأوّل

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱، أبواب الخلوه، الحدیث ۱ و ۲ و ۳ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱، أبواب الخلوه، الحدیث ۱ و ۲ و ۳ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱، أبواب الخلوه، الحدیث ۱ و ۲ و ۳ .

على الثانى على الثانيه واستحباب الأوّل مسلّم بواسطه الأخبار .

وأمّا الثانيه فلم يقع إلاّ فى خبر دعائم الإسلام(۱) ورووا أى أهل البيت أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله كان إذا دخل الخلاء تقنّع وغطّى رأسه ولم يره أحد .

وما فى الجعفريات(۲) أخبرنا محمّد حدّثنى موسى حدّثنا أبى عن أبيه عن جدّه جعفر بن محمّد عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن عليّ عليه السلام أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله كان إذا أراد أن يتنخّع وبين يديه الناس غطّا رأسه ثمّ دفنه وإذا أراد أن يبزق فعل مثل ذلك وكان إذا أراد الكنيف غطّا رأسه .

وما عن الصدوق(۳) فى «المقنع»: إذا أراد دخول الخلاء فقنّع رأسك(۴).

يؤيّد استحباب التقنّع كما فى السابق، فلا بأس بالقول باستحباب التغطيه أيضاً، إن كان لم يقنّع، كما هو ظاهر جماعه، من جهه دلاله تلك الأخبار، وذلك من باب التسامح فى أدلّه السنن، واحتمال أن تكون التغطيه من قصاص الشعر فى الرقبه، فتكون متّحداً مع التقنّع بعيد .

وبالجمله، فالقول باستحبابهما لا يخلو عن قوّه ، وأمّا كون مكشوف الرأس مكروهاً ، فغير تام، لأنّه مضافاً إلى أنّ ترك المستحبّ لا يستلزم الكراهه، أنّه يحصل رفعها بتغطيته بعض الرأس، بخلاف استحباب التغطيه، حيث لا يحصل إلاّ بستر الجميع، كما لايخفى .

ومن المندوبات التى لم يذكرها المصنّف، هو أن يطلب موضعاً مرتفعاً للبول،

أو مكاناً رخوه أو منخفضاً، ويتباعد كثيراً عن الناس حتّى لا يُرى على ذلك، لما ورد فى أحاديث متعدّده دالّه على ممدوحيّه ذلك، مثل ما رواه الصدوق عن

۱- المستدرك ج۱ الباب ۳ أبواب أحكام الخلوه الحديث ۱ .
۲- المستدرك ج۱ الباب ۳ أبواب أحكام الخلوه الحديث ۲ و ۳ .
۳- المستدرك ج۱ الباب ۳ أبواب أحكام الخلوه الحديث ۲ و ۳ .
۴- المستدرك: الباب ۳ أحكام الخلوه ، ح ۳.

حمّاد بن عیسی عن أبی عبداللّه علیه السلام قال : «قال لقمان لابنه : إذا سافرت مع قوم، فاکثر استشارتهم ....

إلی أن قال : وإذا أردت قضاء حاجتک فابعد المذهب فی الأرض»(۱) .

وما رواه الطبرسی عن الصادق علیه السلام قال : «ما أُوتی لقمان الحکمه.... إلی أن قال : ولم یره أحد من الناس علی بول ولا غائط قطّ، ولا اغتسال، لشدّه تستّره وتحفّظه فی أمره ... إلی أن قال : فلذلک أوتی الحکمه ومنح القضیه»(۲) .

وما رواه الشهید الثانی مرسلاً فی «شرح النفلیه» عن النبیّ صلی الله علیه و آله : «أنّه لم یرَ علی بول ولا غائط»(۳).

وخبره الآخر قال : وقال علیه السلام : «من أتی الغائط فلیستتر»(۴) .

وما رواه علی بن عیسی الإربلی عن جندب عبداللّه فی حدیث، قال : «نزلنا النهروان فبرزت عن الصفوف، ورکزت رمحی، ووضعت ترسی إلیه، واستترت من الشمس، فإنّی لجالس إذ ورد علیّ أمیر المؤمنین علیه السلام ، فقال : یا أخا الأزد معک طهور ؟ قلت : نعم ، فناولته الأداوه، فمضی حتّی لم أره، وأقبل وقد تطهّر فجلس فی ظلّ الترس»(۵) .

وقد ظهر من جمیع ذلک کون التستّر مطلوباً ومستحبّاً، ولا یحصل ذلک بستر البدن بالعباءه، بل لابدّ من الدخول فی موضعٍ لا یراه الناس من بناء کالمبرز، أو الولوج فی حفیره، أو التباعد من الناس، بحیث لا یری شبحه، کما عرفت فی خبر

لقمان فی وصیّته لابنه .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴، أبواب أحکام الخلوه ، الحدیث ۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۴، أبواب أحکام الخلوه ، الحدیث ۱ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۴، أبواب أحکام الخلوه ، الحدیث ۲ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۴، أبواب أحکام الخلوه ، الحدیث ۳ .

۵- وسائل الشیعه: الباب ۴، أبواب أحکام الخلوه، الحدیث ۴ .

وأمّا استحباب مطالبه مكـان المرتفع للبول، أو الرخوه ولو منخفضـاً ــ مضافاً إلى أنّه إذا اختار المكان المرتفع فإنّ ارتفاعه عن مصبّ البول يحفظه عن رشه البول ونضحه، وهكـذا إذا كانت الأرض رخوه بكثره التراب ــ يمكن الاستدلال على استحبابه ــ مع ملاحظه التسامح فى أدلّه السـنن ــ إجماع المدّعى عن «الغنيه»، بل أنّه المشهور بحديث السكونى عن الصادق عليه السلام قال : «قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : من فقه الرجل أن يرتاد موضعاً لبوله»(۱) .

وفى «مجمع البحرين» فى مادّه (رود) ذكر هـذا الحديث، ففسّره بأن يطلب الموضع السهل الليّن، وذلك لئلا يرجع عليه رشاش البول .

وما رواه عبداللّه بن مسكان عن الصادق عليه السلام قال : «كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله أشدّ الناس توقّياً للبول، كان إذا أراد البول يعمد إلى مكان مرتفع من الأرض، أو إلى مكان من الأمكنه يكون فيه التراب الكثير، كراهيه أن ينضح عليه البول»(۲) .

وما رواه سليمان الجعفرى عن الرضا عليه السلام قال : «بتّ معه فى سفح جبل، فلمّا كان آخر الليل قام فتنجّى، وصار على موضع مرتفع، فبال وتوضّأ، وقال : من فقه الرجل أن يرتاد لموضع بوله، وبسط سراويله، وقام عليه وصلّى صلاه الليل»(۳) .

فيظهر من جميع ذلك استحبابه، كما هو الأظهر، وإن كان المصنّف جعل البول فى الأرض الصلبه فى عداد المكروهات .

بل قد يمكن الاستظهار للكراهه من حديث زراره عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «لا ـ تستحقرنّ بالبول ولا تتهاوننّ به»(۴) الحديث.

۱- وسائل الشيعه، الباب ۲۲ أحكام الخلوه ، الحديث ۱ و ۲ و ۳ الباب ۲۳ منها الحديث ۱ .

۲- المصدر نفسه .

۳- المصدر نفسه .

۴- المصدر نفسه .

والتسميه(۱)

وخبر حفص بن غياث عن الصادق عن آبائه عليهم السلام عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله ، فى حديث، فيقال له : «ما بال الأبعد قد آذانا على ما بنا من الأذى! هذه مقاله أهل النار»

فيقول : إنّ الأبعد كان لا يبالى أين أصاب البول من جسده»(۲) الحديث .

وما رواه زيد بن على عن أبيه عن جدّه عن علىّ بن أبى طالب عليه السلام ، قال : «عذاب القبر يكون من النميمه، والبول، وعزب الرجل من أهله» . ومثله خبر أبى بصير(۳) .

وفى «الجواهر» قال بعد نقل الاستحباب فى الارتياد عن بعض: والأولى الجمع بينهما للتسامح بكلّ منهما ؛ إلّا أنّ ذلك غير وجيه، لأنّهما واحد فى الحقيقه، فلا يكون مشتملاً للحكمين، والأظهر ما عليه المتأخّرين كالسيّد فى «العروه» وأصحاب التعاليق من كونه من المستحبّات .

فى آداب الخلوه و سننها / التسميه

(۴) وأمّا استحبابها ثابتٌ بالإجماع _ كما ادّعاه فى «المعتبر» _ وبما ورد من الأخبار مثل ما رواه على بن أسباط عن الصادق عليه السلام : «أنّه كان إذا دخل الكنيف يقنّع رأسه ويقول سرّاً بسم اللّه وباللّه»(۵) .

وما رواه معاويه بن عمّار عن الصادق عليه السلام ، قال : «سمعته يقول : إذا دخلت المخرج فقل : بسم اللّه اللّهمّ إنّى أعوذ بك من الخبيث....»(۶) ، وغير ذلك من الأخبار الوارده فى الباب ۵ من أبواب أحكام الخلوه فى «الوسائل» .

ولا ينافى ما ذكرنا اشتمال بعضها من الدعاء، لإمكان القول باستحبابهما .

۱- المصدر نفسه .

۲- المصدر نفسه .

۳- المصدر نفسه .

۴- المصدر نفسه .

۵- وسائل الشيعه: الباب ۳، أحكام الخلوه، الحديث ۲ .

۶- وسائل الشيعه: الباب ۵، أحكام الخلوه، الحديث ۱.

وأمّا القول باستحباب التسميه عند الكشف عنها، أو استحباب مطلق ذكر اللّه عند دخول الخلاء بنحو الاستقلال، بأن يكون العامل بها فاعلاً لثلاث مستحبّات،

كما يظهر من «الجواهر»، حيث يستدلّ على الأوّل بمرسله الصدوق الوارده فيها : «وقال أبو جعفر الباقر عليه السلام : إذا انكشف أحدكم لبول أو لغير ذلک، فليقل بسم اللّه، فإنّ الشيطان يغضّ بصره عنه حتّى يفرغ»(۱).

وللثانى بخبر أبى أسامه عن الصادق عليه السلام فى حديث: «أنّه سُئِل وهو عنده : ما السنّه فى دخول الخلاء ؟ قال : تذكر اللّه، وتتعوّذ باللّه من الشيطان الرجيم»(۲) ، الحديث.

وهو لا يخلو عن بُعد، لأنّ الظاهر كونها من الاستحباب بالتسميه الحاصل بذلک، وإن كان بالنظر إلى وسعه رحمته تعالى إلى عباده غير مستبعد، كما لا يخفى. واستحبابها مطلق فى الأبنيه وغيرها، كما يفهم ذلک من كلام المصنّف وجماعه، بل ومن بعض الأخبار .

«تقديم الرِجل اليسرى عند الدخول»

وقد نصّ على استحبابه جماعه ، بل فى «المدارک» أنّه المشهور بين الأصحاب، وفى «الغنيه» الإجماع عليه كاستحباب تقديم اليمنى عند الخروج والانصراف عكس المسجد، ولا دليل على ذلک من روايهٍ، إلاّ ما عرفت من بعض الأدلّه، فإن جرت عليها التسامح فى أدلّه السنن ــ مثل ما يثبت بالفتاوى ــ فهو ، وإلاّ فإنّه يصيب. والالتزام به أمر يساعده الاعتبار، كما يساعد ذلک لعدم اختصاصه بالبناء فقط ، بل لكلّ مكان يقضى فيه حاجته ولو فى الباديه، بأن يجعل حين دخوله آخر قدمه هو اليسرى، واليمنى عند خروجه وانصرافه كما عليه العلاّمه فى «نهايه الأحكام»، وتبعه الشهيد الثانى، ورجّحه صاحب

۱- وسائل الشيعه: الباب ۵، أحكام الخلوه، الحديث ۹.

۲- الباب ۵ منها الحديث ۱۰ .

«الجواهر»، وإن كان المتبادر فی الذهن الأبنیه من جهه ظهور لفظ (الخلاء)، والتقدیم للرِجل عند الدخول .

«والاستبراء»

ظاهر إطلاق كلام المصنّف استحبابه مطلقاً، أی للرجال والنساء، كما صرّح بالإطلاق العلّامه فی «المنتهی» وكذلك فی «النهایه»، ولكن الذی یستظهر من الأخبار فی بیان كیفیّته، مع تصریح بعض الفقهاء اختصاصه بالرجال، وتظهر الثمره فی الرطوبه المشتبهه قبل الاستبراء، أو فیما تركه، حیث یحمل علی كونه بولاً ـ فی الرجال دون النساء، عملاً ـ بمقتضی قاعده الطهاره، واستصحاب الطهاره السابقه قبل خروجها فیها دون الرجال، بخلاف من عمّمه لها .

وكیف كان، فإن قلنا بالتعمیم بواسطه أدلّه التسامح، فإنّه لا نلتزم بالثمره الحاصله بینهما، أی الحكم بالطهاره فیها فی المشتبه، وإن كان الاحتیاط لا یخلو عن حسن .

وأمّا استحبابه فعلیه المشهور، وإن كان الشیخ فی «الاستبصار» وابن حمزه ذهبا إلی الوجوب عملاً بظاهر الأخبار، إذ ورود حكمه بصیغه الجمله الخبریه یكون أشدّ دلاله علی الوجوب من صیغه الأمر، إلاّ ـ أنّ الظاهر كون الجمله فی مقام الإرشاد، كما یفهم ذلك من لسان بعض الأخبار، مثل ما رواه محمّد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام : «قال : قلت له : رجل بال ولم یكن معه ماء؟ قال : یعصر أصل ذكره إلی طرفه ثلاث عصرات، وینتر طرفه، فإن خرج بعد ذلك شیء فلیس من البول، ولكنّه من الحبائل»(۱) .

وصحیح حفص البختری، عن الصادق علیه السلام : «فی الرجل یبول قال : ینتره ثلاثاً فإن سال حتّی بلغ الساق فلا یبالی»(۲) .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۱، أحكام الخلوه، الحدیث ۲ .

۲- الاستبصار: الباب ۲۸ / الحدیث ۱ .

حيث يفهم منهمـا كون الأمر إرشاديّاً، وإن كان بصوره الجمله الخبريه ، ثمّ إن قلنا باسـتحبابه فى النساء، كانت كيفيّته هو العصـر عرضاً للفرج لا طولاً، كما صـرّح بذلك بعض كالشـهيد، وكان ذلك للاستظهار من عدم وجود الرطوبه البوليه فى المجرى، ولا يجرى هنا قاعده الاشتراك فى التكليف، لتعدّد الموضوع من حيث

أصـل الاسـتبراء كمـا عرفت ، فالأـقوى عنـدنا هو اسـتحبابه لا الوجوب، كما أنّ الأقوى اختصاصه بالرجال وإن كان القول به فى النساء من جهه التسامح فى الأدلّه لا يخلو عن بُعد، ولا نلتزم بالثمره المترتّبه عليه كما عرفت، فلا نعيد .

«والدعاء عند الاستنجاء، وعند الفراغ، وتقديم اليمنى عند الخروج، والدُّعاءبعده»

واسـتحباب هـذه المذكورات ثابته، لما ورد فى الأخبار إلاّ فى تقديم اليمنى حيث قد عرفت وجهه ــ وإن شـئت ملاحظه الأخبار الدالّه عليه فراجع الباب ۵ من أحكام الخلوه فى «الوسائل»، مثل خبر معاويه بن عمّار، وأبى بصير، وعبداللّه بن ميمون، ومرسلات الصدوق(۱) فلا نطيل بذكرها .

وقـد أُضـيف فى كتـب المتـأخّرين ــ مثـل «العروه الـوثقى» إلى المسـتحبّات، التنحنـح، وأن يتّكئ فى حـال الجلـوس على رجله اليسرى، ويفرّج رجله اليمنى، وأن يقدّم استنجاء الغائط على استنجاء البول، وأن يجعل المسحات ــ إن استنجى بهاــ وتراً، فلو لم ينق بالثلاـث فـأتى بخامس، حتّى يحصل بالوتر، وأن يكون الاسـتبراء بيـده اليسـرى، وأن يتفكّر ويعتبر فيما سـعى واجتهـد، وغير ذلك، حيث لم يتعرّضـها المصـنّف ، إمّا من جهه عدم وجود دليل من الأخبار عليه ــ بل عدم وجود الشهره مثل التنحنح، وكان داخلاً فى الاستبراء، وكالاتّكاء على

۱- وسائل الشيعه: الباب ۵، أحكام الخلوه ، الحديث ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ .

«مكروهات التخلّى»

اشاره

والمكروهات: الجلوس فى الشوارع والمشارع(۱)

اليسرى ــ إلاّ مرسلاً عن النبىّ صلى الله عليه و آله كما فى «الذكرى» والعلاّمه فى «النهايه»، من أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله علّم أصحابه ذلك .

وكيف كان، الالتزام باستحباب جميع ذلك ــ إن ذهب إليه الفقهاء ــ لا يوجب دخوله فى التسامح فى أدلّه السنن، وهذا أمرٌ واضح ممّا لا غرو فيه، وإلاّ فإنّ إقامه الدليل الخاص فى بعضها من جهه الأخبار تعدّ فى غايه الإشكال ، هذا كلّه فى المستحبّات .

(۱) فأمّا كراهيه البول والغائط فى الشوارع، والشارع هو: جمع الشارع أى الطرق النافذه والمشغوله بالمارّه، لاـ المتروكه المهجوره، لعدم استلزامها نفره الناس ولعنهم لخروجها عن الاستفاده .

فى مكروهات التخلّى

كما أنّ الطرق الخاصّه، خارجه عن حكم الكراهه، لأنّها ملك لأربابها، فيحرم التخلّى فيها بدون إذن صاحبها .

وكيف كان، يدلّ على كراهيّته عدم وجود خلاف إلاّ عن «الهدايه» و«المقنعه»، من احتمال الحرمه المستفاد من كلمه (لا يجوز) فى كلامهما، مع إمكان أن يكون مقصودهما هو الكراهه، كما هو الموافق للأصل، والإجماع المدّعى فى «الغنيه» باستحباب الاجتناب عنه فى الشوارع، حيث لا يناسب مع الحرمه، وإن كان الاستحباب كذلك غير الكراهه فى الفعل، كما حقّقنا فرقهما فى محلّه .

يبقى ما يمكن استفادته ممّا رواه حسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن

آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام فى حديث المناهى، قال : «نهى رسول اللّه صلى الله عليه و آله أن

يبول أحد تحت شجره مثمره، أو على قارعه الطريق»(۱) الحديث .

وما رواه الصدوق في «الخصال» بالاسناد عن عليّ عليه السلام في حديث الأربعمائه: «قال : لاتبل على المحجّه ولا تتغوّط عليها»(۲) .

فإنّ ظاهر النهي والصيغه وإن كان هو الحرمه، إلّا أنّ الإجماع والشهره تكون قرينه على التصرّف في ظهورهما، لاسيّما مع كون هذه الاُمور من الآداب وشبهه على بيان حِكَم الحكم في بعض أخبارها، كما لا يخفى .

وما رواه عاصم بن حميد عن الصادق عليه السلام قال : «قال رجل لعليّ بن الحسين عليهماالسلام : أين يتوضّأ الغرباء ؟ قال : يتّقي شطوط الأنهار والطرق النافذه»(۳) الحديث .

هذا كلّه بالنسبه إلى الشوارع .

وأمّا حكم المشارع، وهي جمع مشرعه، وهو مورد الماء، كشطوط الأنهار.

وفي «القاموس»: هو مورد الشاربه.

فالكراهه فيها أيضاً ثابته، لما عرفت من عدم وجود خلاف فيها، إلّا عن «الهدايه» و«المقنعه»، وقد عرفت وجه كلامهما ، مضافاً إلى الإجماع المدّعى عن «الغُنيه»، والشهره المتحقّقه عليها، مع ما يدلّ عليها من الأخبار مثل ما رواه عليّ بن الحسين عليه السلام ، وقد كان فيه: «تتّقي شطوط الأنهار» .

وما رواه السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام ، قال : «نهى رسول اللّه صلى الله عليه و آله أن يتغوّط على شفير بئر ماء يستعذب منها، أو نهر يستعذب، أو تحت شجره فيها ثمرتها»(۴) .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۵، أحكام الخلوه ، الحديث ۱۰ .

۲- المصدر نفسه.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أحكام الخلوه ، الحديث ۱ .

۴- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أحكام الخلوه ، الحديث ۳ .

وتحت الأشجار المثمره، ومواطن النزال، ومواضع اللعن(۱)

وما رواه حمّاد بن عمرو وأنس بن محمّد، عن أبيه جميعاً، عن جعفر بن محمّد عن آبائه علیهم السلام فی وصیّه النبیّ صلی الله علیه و آله لعلیّ علیه السلام ، قال : «وکره البول علی شط نهرٍ جارٍ»(۱) الحدیث .

ومثله خبر عبداللّه بن الحسن، عن أبیه عن جعفر بن محمّد الصادق علیه السلام ، عن آبائه :(۲) .

وما رواه الطبرسی عن الکاظم علیه السلام فی حدیثٍ: «ویتوقّی أعین الجار وشطوط الأنهار»(۳) .

وغیر ذلک من الأخبار الکثیره، المستفاد منها کراهه ذلک، بحمل النهی فی جمیع ذلک علی الکراهه، للإجماع ولاشتمال بعضها ما یستظهر کونها من الآداب کما لایخفی .

(۱) وأمّا کراهه هذه الثلاثه فثابته عندهم، لدلاله الأخبار علیها، مثل ما رواه عاصم بن حمید عن الصادق علیه السلام ، قال : «قال رجل لعلیّ بن الحسین علیهماالسلام : أین یتوضّأ الغرباء ؟ قال : یتّقی شطوط الأنهار، والطرق النافذه، وتحت الأشجار المثمره، ومواضع اللعن ، فقیل له : وأین مواضع اللعن ؟ قال : أبواب الدور»(۴) .

ومثله خبر الکابلی(۵).

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أحکام الخلوه ، الحدیث ۹ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أحکام الخلوه ، الحدیث ۱۱ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أحکام الخلوه، الحدیث ۷ .

۴- وسائل الشیعه، الباب ۱۵، الحدیث ۱.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ ، الحدیث ۲ .

وکذلک خبر القمی رفعه قال : «خرج أبو حنیفه من عند أبی عبداللّه علیه السلام وأبو الحسن موسی علیه السلام قائم، وهو غلام، فقال له أبو حنیفه : یا غلام! أین یضع الغریب

بلدکم ؟ فقال : اجتنب أفنیه المساجد، وشطوط الأنهار، ومساقط الثمار، ومنازل النزال»(۱) الحدیث .

وفی حدیث السکونی ممّا نهی رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «أو تحت شجره فیها ثمرتها»(۲).

وحدیث الکرخی عن الصادق علیه السلام قال : «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : ثلاث من فَعَلهنّ ملعون : المتغوّط فی ظلّ النزال، والمانع الماء المنساب، وسادّ الطریق المسکوک»(۳).

والمراد بالمنساب، هو الماء المباح الذی تمرّ علیه الماء نوبه، بعد نوبه کما عن «الوافی»(۴).

وحدیث الحصین عن الصادق علیه السلام ، عن آبائه علیهم السلام : «أنّ النبیّ صلی الله علیه و آله نهی أن یتغوّط... إلی أن قال : أو تحت شجره فیها ثمرتها»(۵) .

ومثله خبر الاحتجاج فی حدیثٍ: «ومساقط الثمار»(۶) .

وحدیث الصدوق عن الباقر علیه السلام قال : «إنّما نهی رسول اللّه صلی الله علیه و آله أن یضرب أحد من المسلمین خلاءً تحت شجره أو نخله قد أثمرت، لمکان الملائکه الموکّلین بها»(۷) الحدیث .

۱- وسائل الشیعه، الباب ۱۵، الحدیث ۳.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ ، الحدیث ۴ .

۳- وسائل الشیعه:، الباب ۱۵ ، الحدیث ۶ .

۴- الوافی: ۱۷، آداب التخلّی.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ ، الحدیث ۷ .

۶- وسائل الشیعه:، الباب ۱۵ ، الحدیث ۸ .

۷- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ ، الحدیث ۹ .

واستقبال الشمس والقمر بفرجه(۱)

ومثله خبر حمّاد(۱) ، وخبر عبداللّه بن الحسن(۲) .

هذه جمله من الأخبار تدلّ بعضها على كراهه التخلّى تحت الشجره ، واُخرى لموضع النزال ، وثالثه لأنّه يعدّ من مواضع اللعن .

والظاهر كون موضع النزال هو كلّ مورد أعدّ لنزول المسافرين والمتردّدين، من ظلّ شجرهٍ أو جبلٍ أو جدار مسجدٍ أو غيره، كما أنّ موضع اللعن هو لفظ جماع يشمل كلّ ما يمكن أن يكون كذلك، مثل أبواب الدور أو البستان والحانوت والسوق وغيرها.

والأمر الوارد فى بعضها مثل قوله : «اجتنب أفنيه المساجد»، محمولٌ على كراهه فعله لا استحباب تركه، واستعمال الأمر بالاجتناب مكان الكراهه فى فعله كثير فى لسان الأئمّه عليهم السلام كما لا يخفى .

والظاهر كون المراد من اللّعن، هو لعن الناس، كما يشهد قوله فى جوابه: «أبواب الدور»، فإنّ ظهوره يقتضى ذلك، لا لعن اللّه والملائكه كما توهّمه بعض وإن كان محمولاً على الكراهه، ولو اُريد به الثانى أيضاً كما هو كثير فى المكروهات، فلا يوجب ذلك حمله على الحرمه .

(۱) أى لا بجهتها كما فى القبله، ولذا قيّد المصنّف بالفرج إليهما.

والحكم بالكراهه مشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً، ولا خلاف إلّا عن المفيد والصدوق، إلّا أنّه يحتمل أن يكون مقصودهما من عدم الجواز هو الكراهه ، لتعارف ذلك منهم فيما سبق.

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ ، الحديث ۱۰ .

۲- وسائل الشيعه:الباب ۱۵ ، الحديث ۱۱ .

وکیف کان، وما یستظهر منه ذلک، هو خبر السکونی عن جعفر عن أبیه عن

آبائه : قال : «نهی رسول اللّه أن یستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه وهویبول»(۱) .

وخبر الکاهلی عن الصادق علیه السلام قال : «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : لا یبولنّ أحدکم وفرجه باد للقمر یستقبل به»(۲) .

وحدیث مرسله الصدوق قال : «وفی خبر آخر لا تستقبل الهلال، ولا تستدبره یعنی فی التخلّی»(۳).

وفی خبره الآخر فی حدیث المناهی، قال : «ونهی أن یبول الرجل وفرجه باد للشمس أو القمر»(۴) .

وخبر مرسله الکلینی قال : «وروی أیضاً لا تستقبل الشمس ولا القمر»(۵) وهذه الأخبار تکفی فی إثبات الکراهه، ولو کان سندها ضعیفاً للتسامح فی الأدلّه، ولا یثبت بها الحرمه، کما لا یخفی .

والحکم بالکراهه غیر مختصّ بالرجال، وإن ذکر لفظ (الرجل) فی بعض الأخبار، لکن لا موضوعیّه فیه، کما یشهد لذلک ما وقع فی خبر الکاهلی بقوله : «لایبولنّ أحدکم»، الشامل للرجال والنساء .

کما أنّ الکراهه مخصوصه بتقابل الفرج، کما وقع فی الحدیث لا ـ البول، ولذلک لو ستر فرجه بالید أو بالبناء أو بغیره یرتفع الکراهه.

کما أنّ الحکم مخصوص بالاستقبال، کما علیه الفتوی، ولم یکن فی الأخبار

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۵ ، أحکام التخلّی ، الحدیث ۱ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۵ ، أحکام التخلّی ، الحدیث ۲ .

۳- وسائل الشیعه:الباب ۲۵ ، أحکام التخلّی ، الحدیث ۳ .

۴- وسائل الشیعه:الباب ۲۵ ، أحکام التخلّی ، الحدیث ۴ .

۵- وسائل الشیعه: الباب ۲۵ ، أحکام التخلّی ، الحدیث ۵ .

للاستدبار شیء إلاّ مرسله الصدوق، مع أنّ الاستدبار إذا عُدّ مکروهاً یشکل ذلک مع ملاحظه حرمه الاستقبال والاستدبار للقبله، والأمر باستقبال الشرق والغرب ، فمع ذلک إن أمکن الاجتناب کان حسناً _ للتسامح فی أدلّه السنن _ ویکفی ذلک

فی جواز العمل بالمرسله.

والکراهه ثابته فی حال البول من بدوه إلی آخره، لا لخصوص تقابل الفرج بدون البول، ولا لبدو الشروع للبول فقط، کما یظهر عن بعض ، بل تستمرّ الکراهه إلی آخر البول.

وإلحاق الغائط بالبول لا یخلو عن تأمّل، لعدم دلیل علیه إلاّ الإطلاقات .

کما أنّ الظاهر عدم خصوصیّه للفرج المعتاد ، بل ما یخرج عنه البول ولو کان غیر طبیعی، فله حکم من له الفرج، لأنّه یفهم ذلک من مناسبه الحکم للموضوع، کما لا یخفی .

ثمّ الکراهه هل هی ثابته بالنسبه إلی الصغار قبل البلوغ أم لا ؟

فالأطفال تارهً یلاحظ فعلهم بأنفسهم ، واُخری بالنظر إلی أولیائهم الموجهین لهم.

فعلی الأوّل: إن قلنا بکون المرفوع عنهم مطلق الأحکام _ سواء إلزامیّاً أو غیره _ فلا کراهه حینئذٍ فی غیر البالغین.

وإن قلنا بأنّ المرفوع عنهم خصوصص الإلزامی منها، فلا یبعد القول بشمول الدلیل لهم، فیکون الحکم بالکراهه لهم أیضاً ثابتاً، خصوصاً إذا قلنا بشرعیه عبادات الصبی .

وأمّا بالنظر إلی الإقعاد لا یستبعد القول بالکراهه، من جهه مناسبه الحکم والموضوع، وإن کان شمول الأدلّه لتحصیل استقبال الشمس والقمر بالتسبیب خلاف لظاهر الأدلّه، لکن یساعد علیه ذهن العرف ، فالاحتیاط حسن، خصوصاً إذا کان للمکلّف، مثل ما لو کان المتخلّی أعمی فأقعده إلی الشمس والقمر مکلّف آخر فإنّه یصدق انتساب الفعل إلی السبب من جهته .

أو الريح بالبول(۱)

وأمّا حكم الخنثى المشكل فلو خرج البول من المخرجين، فلا إشكال فى تحقّق الكراهه لو استقبل بهما إلى الشمس ، وأمّا لو خرج من أحدهما، ولم نعتبر كونه فرجاً حقيقه، وقلنا بالكراهه فى كلّ ما خرج عمّا هو محلّ خروج للبول، فيشمل المورد .

وأمّـا إن قلنا بأنّ الكراهه كانت بخصوص الفرج دون غيره، ولم نقل بصدق الفرج على كليهما، فإثبات الكراهه بالخروج من أحدهما مشكل جدّاً، كما لا يخفى .

والظاهر ثبوت الكراهه فى استقبال القمر، سواء كان هلاليّاً أو بدويّاً، وسواء كان فى الليل أو فى النهار ، نعم إثبات الكراهه حتّى مع الكسوف بتمام القرص، والخسوف كذلك مشكل، لظهور التقابل إلى نفس الشمس والقمر، لا أيّهما حتّى مع الحاجب كما لا يخفى .

(۱) والكلام فيه يقع فى اُمور:

منها : فى حكمه، هل هو مكروه أو مستحبّ، أو واجب أو حرام ؟

والذى يستظهر من الأخبار الحرمه، لدلاله ظاهر خبر محمّد بن يحيى المرفوعه: «قال : سئل أبو الحسن عليه السلام : ما حدّ الغائط ؟

قال : لا تستقبل القبله ولا تستدبرها، ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها»(۱) .

بناءً على كون المراد من الغائط هو التخلّى، فإنّ وحده السياق مع استقبال القبله يقتضى الحرمه .

ومرفوعه عبد الحميد بن أبى العلاء قال : «سئل الحسن بن علىّ عليهماالسلام : ما حدّ الغائط ؟ قال : لا تستقبل القبله ولا تستدبرها، ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها»(۲) .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۳ الحديث ۶ والباب ۲ الحديث ۶ من أحكام الخلوه .

۲- المصدر نفسه .

وما رواه فی «الخصال» عن علیّ علیه السلام : «ولا یستقبل ببوله الریح»(۱).

حیث یفید ظاهر هذه الأخبار الحرمه، إلاّ أنّ الأصحاب قد أعرضوا عنها، ولم یفت أحد منهم بذلک .

نعم ، نقل عن ظاهر الصدوق فی «الفقیه» و«المقنع» الوجوب، لکنّه ضعیف قطعاً، لعدم دلیل علیه، فیبقی من الحکم الاستحباب فی ترکه، کما علیه الشهید قدس سره فی «اللمعه» تبعاً «للغنیه»، من دعوی الإجماع علی الاستحباب فی ترکه، أو یکون مبناهم بأنّ المکروه یکون فی ترکه استحباباً، ولکن قول الأصحاب بالکراهه حفظاً لظاهر لفظ الحدیث من النهی، مع حمله علی الکراهه بواسطه إعراضهم .

منها : أنّ الکراهه لا تکون مختصّه بالبول فقط، لإطلاق الخبرین المرفوعین، وعدم منافاه خبر «الخصال» من فرض البول فقط، لإمکان الحکم فی المثبتین بکلیهما. کما أنّ التعلیلین الواردین فی خبر محمّد بن علی بن إبراهیم بن هاشم: «ولا یستقبل الریح لعلّتین ؛ أحدهما : أنّ الریح ترد البول، فیصیب الثوب، ولم یعلم ذلک، أو لم یجد ماء فیغسله ، والعلّه الثانیه أنّ مع الریح مَلَکاً فلا تستقبل بالعوره»(۲) .

فإنّه اجتهاد فی مقابل النصّ، مع أنّه یمکن أن یکون کلمه (لا) العله المضافه إلی أنّ الغائط بحسب النوع یکون مع البول، فالأقوی هو إلحاق الغائط به، کما أفتی بذلک بعض الأصحاب، خلافاً لآخرین .

ومنها : أنّ الاستدبار للبول والغائط یکون حکمه حکم الاستقبال، لما قد عرفت من الخبرین، ولا بأس بالعمل بهما، خصوصاً فی المکروهات التی تجری فیها التسامح فی الأدلّه، فاختصاص الحکم بالبول بخصوص الاستقبال ضعیفٌ عندنا، وإن کان المصنّف تبع بعض الأصحاب فی ذلک .

۱- المصدر نفسه .

۲- مستدرک الوسائل الباب ۲ أحکام الخلوه ، الحدیث ۲ .

والبول فی الأرض الصلبه، وفی ثقوب الحیوان(۱)

(۱) أمّا کراهه الثانی منهما ــ مضافاً إلی الإجماع المنقول فی «الجواهر» بقوله: «بلا خلاف أجـده إلاّ عن ظاهر «الهدایه» بلا یجوز ــ قـد عرفت وجهه، لما نهی رسول اللّه صـلی الله علیه و آله أن یبال فی جُحْرٍ(۱) (بالضمّ والسکون)، المؤیَّد بما رواه عبداللّه بن سرجین(۲)، مضافاً إلی التعلیل فی کلمات بعض الأصحاب، من اذاء الحیوان بذلک، ونقلت العامّه حکایه بأنّ سعد بن عباده کان یفعل ذلک بالشام، فاستلقی میّتاً، فسمعت الجنّ تنوح علیه بالمدینه، وتقول :

نحن قتلنا سیّد الخزرج سعد بن عباده ورمیناه بسهمین فلم نُخط فؤاده

ولکن هـذه حکایه کاذبه عنـد المشـهور من علماء الشـیعه، إذ أنّ علّه قتله هی عدم بیعه سـعد بن عباده لأبی بکر، فترک المدینه وسافر إلی الشام، وکان هو ممّن یخاف منه، فاحتال عمر فأرسل إلیه من رماه بسهم فقتله غیله، ثمّ نسبوا قتله للجنّ!!(۳) .

ویستفاد منه کون هذا العمل مشهوراً بالکراهه، حیث نسبوا موت سعد إلی ذلک، وهو دلیل علی ثبوت الکراهه عندهم.

وکیف کان فالحکم بالکراهه فیه أمرٌ ثابت.

أمّا البول فی الأرض الصلبه فإنّه بخلاف السابق فلا ضیر فیه من جهه الکراهه .

نعم ، قد ورد فی بعض الأخبار السابقه من الأمر بالتوقّی من البول، بأن یرتاد موضـعاً معیّناً للبول کما عن الصادق علیه السلام قال : «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : من فقه الرجل أن یرتاد موضعاً لبوله»(۴) .

۱- کنز العمّال ج۵ ، الحدیث ۱۸۵۱ ص۸۵ .

۲- سنن البیهقی ج۱ ص۹۹ .

۳- قد ذکر هذه الحکایه فی البحار ج۸ باب غصب الخلافه ص۳۷ و ۷۰ طبعه الکمپانی .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۲۲ ، الحدیث ۱ و ۲ من أحکام الخلوه .

وفی الماء واقفاً وجاریاً(۱)

بل عنه أیضاً قال : «کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله أشدّ الناس توقّیاً عن البول، کان إذا أراد البول یعمد إلی مکان مرتفع من الأرض، أو إلی مکان من الأمکنه، یکون فیه التراب الکثیر، کراهیه أن ینضح علیه البول»(۱) .

نعم ، قد ورد فی خبر زراره أنّه قال الصادق علیه السلام له : «یا زراره لا تستحقرنّ بالبول ولا تتهاوننّ به»(۲) .

فیستفاد منه لزوم حفظ النفس عن إصابه رشحات البول التی عادهً إذا صارت علی الأرض الصلبه تصیب جسد المتبوّل.

فالأولی الحکم باستحباب ترکه، أو استحباب اختیار موضعاً کان کذلک، والثانی هو الأولی.

وکیف کان، فالقول بالکراهه فی ناحیه والاستحباب فی أُخری کان محموداً عند صاحب «الجواهر»، للتسامح فی الأدلّه .

(۱) والحکم بکراهه فی الراکد ، علیه کثیرٌ من الأصحاب حدیثاً وقدیماً ، بل استفاضت الأخبار فی الدلاله علی الکراهه، إن لم نقل بتواترها، فلا بأس بالإشاره إلیها؛ منها ما رواه فی «دعائم الإسلام» عنهم علیهم السلام أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال : «البول فی الماء القائم من الجفا»(۳) .

وما روی فی «عوالی اللئالی» بسنده عن فخر المحقّقین، قال : «قال

۱- المصدر نفسه .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۳ من أحکام الخلوه ، الحدیث ۱ . المستدرک الباب ۱۹ / ۱ و ۳ . وسائل الشیعه: الباب ۵ من أبواب المطلق ، الحدیث ۱ ، المستدرک ج۱ الباب ۱۹ _ ۴ _ ۷ .

۳- المصدر نفسه .

النبیّ صلی الله علیه و آله : لا یبولنّ أحدکم فی الماء الدائم»(۱) .

وخبر الفُضیل عن الصادق علیه السلام قال : «لا بأس بأن یبول الرجل فی الماء الجاری، وکره أن یبول فی الراکد»(۲) .

فالأخبار فی کراهه البول فی الماء الراکد کثیره .

إنّما یکون فی الجاری، فإنّ مقتضی إطلاق بعض الروایات کراهه البول فی مطلق الماء، مثل خبر «عوالی اللئالی» عن أمیر المؤمنین علیه السلام : «أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله نهی أن یبول الرجل فی الماء إلاّ من ضروره»(۳) .

وما رواه جامع البزنطی عن الباقر علیه السلام : «لا تبل فی الماء»(۴).

وغیر ذلک من الأخبار المطلقه الشامله للجاری أیضاً .

ولکن فی مقالله لنا عدّه أخبار تدلّ علی الجواز فیه، مثل ما رواه عیینه بن مصعب قال : «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن الرجل یبول فی الماء الجاری ؟

قال : لا بأس به إذا کان الماء جاریاً»(۵) .

وخبر سماعه قال : «سألته عن الماء الجاری یُبال فیه ؟ قال : لا بأس به»(۶) .

وخبر ابن بکیر عن الصادق علیه السلام ، قال : «لا بأس بالبول فی الماء الجاری»(۷).

مع ما عرفت من خبر الفضیل جعل الکراهه للراکد، وقال : «لا بأس أن یبول الرجل فی الماء الجاری» .

۱- المصدر نفسه .

۲- المصدر نفسه .

۳- المصدر نفسه .

۴- المصدر نفسه .

۵- وسائل الشیعه: باب ۵ من الماء المطلق، الحدیث ۲ و ۴ و ۳ .

۶- المصدر نفسه .

۷- المصدر نفسه .

فإنّ مقتضـی الجمع، وإن کان هو نفی الکراهه فیه دون الراکد ، إلاّ أنّ مقتضـی عموم بعض الأخبار، بل التعلیل الوارد فی بعضٍ، بأنّ للماء أهلاً ویؤذی بذلک أو یورث النسیان أو الحصر أو ذهاب العقل، کما ورد هذه الأخبار فی الباب ۵ من

أحکام الخلوه من کتاب «المستدرک»، وفی الباب ۲۴ من أحکام الخلوه من «الوسائل» حیث یشمل مثل ماء الجاری أیضاً .

بل قد ورد نهیخاص عن البول فی الماء الجاری أیضاً، مثل خبر مسـمع عن أبی عبداللّه علیه السـلام قال : «قال أمیر المؤمنین علیه السلام : إنّه نهی أن یبول الرجل فی الماء الجاری إلاّ من ضروره، وقال : إنّ للماء أهلاً»(۱) .

وإثبات الکراهیه فیه أخفّ من الراکد، کما یناسبه الاعتبار، من جهه جریان الماء وعدم رکوده، وأنّه ربما لا یعدّ مضرّاً بأهله کما هو الحال فی الراکد.

وأمّا الحمل علی عدم الکراهه مطلقاً، أو نفی البأس من جهه استعمال ماءه، فبعیدٌ جدّاً ، هذا کلّه فی البول .

وعن «النهـایه» للعلاّـمه: أنّ الکراهه باللیل أشـدّ، لما قیل من أنّ الماء فی اللیل للجنّ، فلا یُبال ولا یغتسل فیه حـذراً من أن یصاب بآفهٍ، انتهی.

وهذا ممّا لا بأس به، مع ملاحظه التسامح فی أدلّه السنن وإن کان فی الاغتسال مشکل .

وأمّا الحکم الغائط، فقـد ألحقه بعضـهم بالبول، بل التعلیل فیه أشـدّ وأولی، فلا یبعد التسـلیم بذلک ـ وإن لم یرد فیه بخصوصـه نصّ ـ من باب التسامح فی أدلّه السنن، ویساعده الاعتبار بالتعلیل الوارد فی الأخبار .

وأمّـا استـثناء المحقّق فی «جـامع المقاصـد» للمـاء المعـدّ للخلاء لأخـذ النجاسات، ممّا لا وجه له، لعموم الأدلّه، وعـدم ما یوجب ویصلح التخصیص به .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۴ من أحکام الخلوه ، الحدیث ۳ .

والأكل والشرب(۱)

(۱) فهـل الكراهه مختصّه بحـال التخلّی أو هی ثابته مطلقاً، أی ما دام کونه فی بیت الخلاء؟ ظاهر عـدّه من الأصـحاب فی کتبهم کـ_ «المهذّب» و«المنتهی» و«نهایه الاحکام» و«المصـباح» ومختصره هو الأوّل، خلافاً لآخرین حیث أطلقوا فإنّه استفید من ظهور إطلاق کلامهم _ کما عن «الجواهر» _ أنّه الأولی، وتبعه الفقهاء المعاصرین، ولکلّ منهما قول.

والدلیل علی ثبوت الکراهه لا یتمّ إلّا علی القول بالتسامح فی الأدلّه، منضـمّاً إلی شـهره الأصحاب علی کراهته، إذ لیس لنا دلیلٌ یدلّ علی الکراهه إلّا خبرین رواهما الصدوق عن أبی جعفر الباقر والحسـین بن علیّ علیهماالسـلام ، وهما: عن الباقر علیه السلام قال : «دخل أبو جعفر الباقر علیه السلام الخلاء فوجد لقمه خبز فی القذر، فأخذها وغسلها ودفعها إلی مملوک معه، فقال : تکون معک لآکلها إذا خرجت ، فلمّا خرج علیه السلام قال للمملوک : أین اللقمه ؟

قال : أکلتها یابن رسول اللّه صـلی الله علیه و آله ، فقال : إنّها ما اسـتقرّت فی جوف أحـد إلّا وجبت له الجنّه . فاذهب فأنت حرٌّ، فإنّی أکره أن أستخدم رجلًا من أهل الجنّه»(۱) .

ومثله فی الدلاله الخبر المروی فی «عیون أخبار الرضا علیه السلام » بأسانیده إلی الرضا علیه السلام عن آبائه عن الحسین بن علیّ :(۲) .

ولکن دلالتها علی الکراهه لکلّ مأکول ومشـروب مخـدوشه، من جهات عدیـده : أوّلاً : اختصاصه بخصوص الخبز وتعمیمه إلی غیره مشکل .

وثانیاً : أصعب منه تعمیمه لکلّ مشروب أیضاً .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۹، أحکام التخلّی ، الحدیث ۱ .

۲- المصدر نفسه .

والسواک(۱)

والاستنجاء باليمين وباليسار(۲)

وثالثاً : من إمكان أن يكون وجه التأخير من الأكل، أنّه عليه السلام أراد أن يخرج من الخلاء حتّى يطهّره ويأكله، لا كون التأخير من حيث الكراهه فى الأكل فى هذه الحاله.

أو يمكن أن يقال: إنّ التأخير كان من جهه أنّ الإمام عليه السلام لم يرد أكله فى هذه الحاله، لا للكراهه واقعاً: وغير ذلك من الإشكالات الوارده عليه، وإن كان الأقوى كراهته مع الوصف، مع مساعده الاعتبار، وقيام الشهره عليه.

وهذا المقدار يكفى فى إثباتها كما لا يخفى .

(۱) والظاهر كون الكراهه ما دام فى الخلاء، فيما احتمله شيخ الطائفه، لا حال التخلّى، كما عليه الأكثر، ويستظهر ذلك من وجود كلمه (فى) بدل (على) فى مرسله «الفقيه» عن الكاظم عليه السلام قال : «السواک فى الخلاء يورث البخر»(۱).

حيث يدلّ ظهوره فى ظرفيه بيت الخلاء، بخلاف نقل الآخر من وجود كلمه (على) بدل (فى)، حيث يكون ظهوره فى حال التخلّى أقوى .

وكيف كان فإنّ كراهته مستظهره، خصوصاً فى حال التخلّى، للشهره المتحقّقه، كما لا يخفى .

(۲) ففى «الجواهر»: بلا خلاف أجده فيه، سوى ما فى «المقنعه» و«المهذّب» و«النهايه» بقولهم لا يجوز.

وقد عرف إمكان كون المقصود هو الكراهه، لعدم ما يصلح لإثبات الحرمه، مع أنّ الأصحاب صرّحوا بالكراهه ، ويدلّ على ذلك ما رواه يونس عن بعض أصحابنا عن الصادق عليه السلام قال : «نهى رسول اللّه صلى الله عليه و آله أن يستنجى الرجل بيمينه»(۲) .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۱، أحكام الخلوه ، الحديث ۱ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۲، فى أحكام الخلوه ، الحديث ۱ .

وفيها خاتم عليه اسم اللّه سبحانه(۱)

وما رواه السكونی عنه علیه السلام قال : «الاستنجاء باليمين من الجفاء»(۱) .

ومرسله الصدوق(۲) مثله ، وخبر آخر للسكونی(۳) مثله .

نعم ، يختصّ هـذه الكراهه، بما إذا لم يكن فی اليسار علّه، وإلاّ لا كراهه فيه، لـدلاله مرسـله الصدوق(۴)، وقد روی «أنّه لا بأس إذا كانت اليسار معتلّه» ، بل قـد يسـتفاد من مرسـله الصدوق كراهه مسّ الذكر باليمين، مثل ما رواه الصدوق عن أبی جعفر عليه السلام : «إذا بال الرجل فلا يمسّ ذكره بيمينه»(۵) .

فلا يبعد استظهار كراهه الاستبراء والاستنجاء باليمين، كما هو ظاهر النصّ والفتوی فی «الجواهر».

ولكن أقول : إن كـان الفتوی يـدلّ عليه فهو، وإلاّفإنّ اسـتفاده ذلک من مثل هـذا الخبر مشـكل جـدّاً، إلاّ أن يكون مسـتفاداً من حيث الملازمه بين الاستبراء والمسّ، فهو وجيه .

(۱) وكراهه ذلـک ولو للاسـتنجاء كان مورد عمل الأصـحاب، والمشـهور فی الأخبار المسـتفيضه الـدالّه علی ذلک ، وأمّا إثبات الحرمه بالأخبار الناهيه مشـكلٌ، لإعراض الأصحاب عنها، إلاّ أن يستلزم هتكاً لاسم الجلاله، فحينئذٍ لا إشكال فی حرمته، بل ربّما يستلزم فی بعض صوره الكفر، ولا يبعد إلحاق أسماء الأنبياء

۱- المصدر نفسه .

۲- المصدر نفسه .

۳- المصدر نفسه .

۴- المصدر نفسه .

۵- المصدر نفسه.

والأئمّه علیهم السلام ، بل فاطمه الزهراء علیهاالسلام باسم الجلاله، مضافاً إلی مناسبته مع وجوب التعظیم ، حیث أنّ حکم مسّ أسمائهم بلا طهاره یکون حکم اسم

الجلاله ، بل علیه الفتوی، من أنّه یمکن إثباته بواسطه التسامح فی أدلّه السنن، مع ثبوت الإلحاق عن الأصحاب، کما عن «الذکری» و«الدروس» و«البیان» و«روض الجنان» و«المقنعه» و«المبسوط» و«المهذّب» وغیرهم .

کما أنّ أسماء اللّه تعالی بأقسامها من المشرّعه والمختصّه ملحقه باسم الجلاله ، کلّ ذلک لمناسبه التعظیم، ویمکن الاستشعار عن بعض الأخبار، وحمل أخبار المعارضه الدالّه علی الجواز علی التقیّه ، کما کان فی بعضها قرینه الحمل لکون راویه عامّیاً، مثل خبر وهب بن وهب عن الصادق علیه السلام : «قال : کان نقش خاتم أمیر المؤمنین علیه السلام : المُلک للّه ، وکان فی یده الیسری یستنجی بها»(۱) .

وغیر ذلک من الأخبار الدالّه علی الجواز جمیعها ملحقه بخبر وهب ، ولکن الأخبار الدالّه علی الکراهه کثیره مثل أخبار الباب ۱۷ من أحکام الخلوه من «الوسائل» فنذکر بعضها تیمّناً.

مثل خبر حسین بن خالد الصیرفی قال : «قلت لأبی الحسن علی بن موسی الرضا علیه السلام : الرجل یستنجی وخاتمه فی اصبعه ونقشه لا إله إلّا اللّه ؟

فقال : أکره ذلک له ، فقلت : جعلت فداک، أولیس کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله وکلّ واحد من آبائک یفعل ذلک، وخاتمه فی إصبعه ؟

قال : بلی ، ولکن أولئک کانوا یتختّمون فی الید الیمنی، فاتّقوا اللّه وانظروا لأنفسکم»(۲) الحدیث .

وخبر علیّ بن جعفر، عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام قال : «سألته عن الرجل

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۷، أحکام الخلوه ، الحدیث ۸ .

۲- المصدر نفسه .

يجامع ويدخل الكنيف وعليه الخاتم فيه ذكر اللّه، أو شيء من القرآن أيصلح ذلك ؟ قال : لا»(۱) .

بل قد يستفاد من بعض الأخبار كراهه أصل الدخول فى الخلاء، نظير ما عرفت، حيث كان فيه: «ويدخل الكنيف» .

وهكذا خبر أبى أيّوب قال : «قلت لأبى عبداللّه عليه السلام : أدخل الخلاء وفى يدى خاتم فيه اسم من أسماء اللّه تعالى؟ قال : لا ولا تجامع فيه»(۲) .

حيث يفهم منه كراهه الدخول فى الخلاء، كما يستفاد منه كون كلّ اسم من أسماء اللّه هكذا، لإطلاق اللفظ فى الاسم على جميع الأسماء ، فالمسأله واضحه بحمد اللّه .

بل قد يستفاد من بعض الأخبار _ كما أفتى به فى «المبسوط» و«المهذّب» و«التحرير» و«القواعد» و«الذكرى» كراهه الاستنجاء باليسار التى فيها خاتم فضّه من حجر زمزم ، ولما يدلّ عليه خبر على بن الحسين بن عبد ربه قال : «قلت له : ما تقول فى الفصّ يتّخذ من أحجار زمزم ؟ قال : لا بأس به، ولكن إذا أراد الاستنجاء نزعه»(۳) .

وفى الكافى لفظ (زمرّد) بدل (زمزم) .

ويمكن أن يكون المراد من حجر زمزم المرمىّ خارج عن المسجد كالقمامه، حتّى لا يستلزم الإشكال بعدم جواز إخراجه عنه .

وكيف كان، يستظهر من جميع ذلك أنّ الكراهه فى هذه الموارد إنّما هى لمراعاه التعظيم والحرمه، كما لا يخفى .

۱- المصدر نفسه .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۷، أحكام الخلوه ، الحديث ۱ والباب ۳۶ منها ، الحديث ۱ .

۳- المصدر نفسه .

والکلام إلّا بذکر اللّه، وآیه الکرسی، أو حاجه یضرّ فوتها(۱)

(۱) وهی مشتمله علی أحکام أربعه :

الأوّل : کراهه الکلام حال التخلّی، سواء کان للبول أو الغائط، والدلیل علیه _ مضافاً إلی فتوی الأصحاب _ الأخبار، مثل خبر صفوان، عن أبی الحسن الرضا علیه السلام أنّه قال : «نهی رسول اللّه صلی الله علیه و آله أن یجیب الرجل آخر، وهو علی غائط أو یکلّمه حتّی یفرغ»(۱) .

وخبر أبی بصیر قال : «قال لی أبو عبداللّه علیه السلام : لا تتکلّم علی الخلاء، فإنّه من تکلّم علی الخلاء لم تقض له حاجه»(۲) .

وخبر عمر بن یزید قال : «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن التسبیح فی المخرج، وقراءه القرآن؟ قال : لم یرخّص فی الکنیف أکثر من آیه الکرسی ویحمد اللّه وآیه»(۳) .

وأمّا الثانی: وهو عدم کراهه التکلّم بذکر اللّه، لما أفتی به الأصحاب، تبعاً لما ورد فی الروایات من حُسن ذکر اللّه علی کلّ حال، مثل ما رواه أبو حمزه عن أبی جعفر علیه السلام : «قال : مکتوب فی التوراه التی لم تُغیّر، أنّ موسی سأل ربّه، فقال : إلهی انّه یأتی علیَّ مجالس أعزّک وأجلّک أن أذکرک فیها ؟ فقال : یا موسی إنّ ذکری حسن علی کلّ حال»(۴) .

وما رواه الحلبی عن الصادق علیه السلام قال : «لا بأس بذکر اللّه وأنت تبول، فإنّ ذکر اللّه حسن علی کلّ حال، فلا تسأم من ذکر اللّه»(۵) .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۶ و ۷ من أحکام الخلوه ، الحدیث ۱ و۲ _ ۷ و۱ و۲ و۳ .
۲- المصدر نفسه .
۳- المصدر نفسه .
۴- المصدر نفسه .
۵- المصدر نفسه .

وما رواه العمركى عن على بن جعفر، عن أخيه عن أبيه عليهماالسلام قال : «إنّ اللّه

أوحى إلى موسى : يا موسى لا تفرح بكثره المال، ولا تدع ذكرى على كلّ حال، فإنّ كثره المال تُنسى الذنوب ، وإنّ ترك ذكرى يُقسى القلوب»(۱).

وغير ذلك من أخبار هذا الباب(۲)، مثل خبر السكونى وداود بن سليمان الفرّاء وسليمان بن خالد .

بل ربّما يمكن أن يقال : بأنّه يستفاد من هذه الأخبار استحباب الذكر حتّى حال التخلّى، فضلاً عن كراهته، للنهى عن اساءته، وان عنوان الحُسن فى كلّ حال يشمله أيضاً .

والثالث : وهو عدم كراهه قراءه آيه الكرسى، لما عرفت التصريح بذلك فى خبر عمر بن زيد، بقوله : «لم يرخّص فى الكنيف فى أكثر من آيه الكرسى ويحمد اللّه وآيه».

بل فى خبر الحلبى عن الصادق عليه السلام قال : «سألته : أتقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوّط القرآن ؟ قال : يقرؤون ما شاؤوا»(۳) .

يدلّ على عدم الكراهه فى قراءه القرآن حيث ما شاء .

إلّا أنّ فى «الجواهر»: لم أعثر على مفتٍ به، بل صرّح بعضهم بكراهه ما عداها، فيحمل الخبر على إراده الجواز ولو مع الكراهه ، ولكنّ الإنصاف تماميّه دلالته على عدم الكراهه، لو لم يحكم بخلافه بواسطه إعراض الأصحاب عنه .

وعن بعض الحكم بجواز الذكر أو قراءه آيه الكرسى خفاء فى نفسه، كما صرّح بذلك صاحب «الوسيله» فى آيه الكرسى، وعلّل ذلك بقوله: لأنّه يفوت

۱- المصدر نفسه .

۲- المصدر نفسه .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۷، أحكام الخلوه ، الحديث ۸ و ۹ الباب ۳ منها ، الحديث ۲ .

شرف فضلها لو لم یقرأ فیما بینه وبین نفسه .

ولکن ورد فی مرسله علی بن اسباط أو رجل عنه، عمّن رواه عن أبی

عبداللّه علیه السلام : «أنّه کان (یعمله) إذا دخل الکنیف یقنّع رأسه ویقول سرّاً فی نفسه : بسم اللّه وباللّه»(۱) الحدیث .

وإن سلّم ذلک بواسطه هذا الحدیث وخبر مسعده بن صدقه(۲) لا یبعد القول بذلک فی قراءه القرآن أیضاً، لأنّها من الذکر ، بل هی أعظم أجراً وشرفاً منه، فحسنه لا ـ یخلو عن وجهٍ ، لکن لا یقتضی ذلک إلاّ استحباب کونه سرّاً لا الجهر بهما، لعدم دلیلٍ یساعد علیه، کما لا یخفی .

والرابع : هو التکلّم بحاجه یضرّ فوتها، حیث یجوز بلا ـ کراهه، لانتفاء الحرج ، نعم فیما إذا لم یمکن رفع الحاجه ببعض الأفعال کالإشاره والتصفیق ، ولعلّ وجه عدم تقیید المصنّف بذلک، هو استفادته من سیاق الکلام، لأنّ من یقدر علی إتیان تلک الاُمور فلیس ممّن یخاف فوتها ، هذا تمام ما أورده المصنّف من المندوبات والمکروهات فی التخلّی .

ولکن فی الواقع ربّما یکون أکثر من ذلک، حیث یمکن إلحاق بعضها إلی إحداهما ، ودون البعض، فلا بأس بالإشاره إلیها ، ولو إجمالاً .

فنقول ومن اللّه الاستعانه:

منها : لابدّ من استثناء الحمد بعد العطس عن حکم الکراهه ، لما ورد فی خبر مسعده بن صدقه عن جعفر عن أبیه علیهماالسلام قال : «کان أبی یقول : إذا عطس أحدکم وهو علی خلاء، فلیحمد اللّه فی نفسه»(۳) .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۷، أحکام الخلوه، الحدیث ۹.

۲- المصدر نفسه.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۷، أحکام الخلوه الحدیث ۹ .

ولعلّ وجه عدم ذكره، دخوله تحت عموم الذكر الواقع فى المستثنى .

وفى «الجواهر»: منه يعرف انسحاب استحباب التسميت، كما صرّح به بعضهم، ولكنّه مشكل من حيث نفسه _ أى لا يستفاد استجابه من ذلك الحديث _

لأنّ المراد من التسميت هو مخاطبه العاطس بقوله: يرحمك اللّه، وهو ليس بذكر .

نعم ، استحباب التحميد بسماع العطس إذا كان فى الخلاء لا يبعد، من جهه كونه ذكراً فى نفسه، ولعلّ الاعتبار يساعد على عدم استحباب التسميت لمن كان فى الخلاء، ويسمع العطس، كما لا يخفى .

ومنها : استثناء حكايه الأذان أيضاً، كما هو المشهور، للأمر به فى عدّه من الروايات، واستفاده استحبابها من العمومات الدالّه على استحباب ذكره، وعدم دخوله فى الكلام المنهىّ عنه، لعدم التبادر منه ذلك ، ولعلّ وجه تركه هو كونه من الذكر ولو من باب التغليب، حتّى يصحّ إيراد فقرات الحيّعلات، لأنّها ليست بذكر، إلاّ أن يبدّلها بالحولقه، وكيف كان لا كراهه فى حكايتها .

ومنها : تطميح الرجل ببوله من سطح أو مكان مرتفع، لنهى النبىّ صلى الله عليه و آله عن ذلك، كما ورد فى الحديث عن السكونى عن الصادق عليه السلام قال : «نهى النبىّ صلى الله عليه و آله أن يطمح الرجل ببوله من السطح، ومن الشىء المرتفع فى الهواء»(۱) .

ومرسله ابن أبى عمير، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال : «سألته عن الرجل يطلى فيبول وهو قائم ؟ «قال : لا بأس به»(۲).

حيث أنّه يفهم من السؤال أنّ فى ارتكاز السائل وجود البأس فى ذلك فى الحاله الاعتياديه، ولذلك سئل حكم حال الإطلاء.

ومرسله الصدوق قال : «قال: البول قائماً من غير علّه من الجفاء»(۳) .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۳، أحكام الخلوه ، الحديث ۱ .

۲- المصدر نفسه .

۳- المصدر نفسه .

ولا يبعد أن يكون ذلك من جهه صدق كراهه الاطماح، أو كان بنفسه مكروهاً مستقلاًّ، ولو لم يصدق التطميح .

ومرسله أُخرى مشابهه لها(۱) كحديث السكونى، وحديث مسمع عن

الصادق عليه السلام قال : «قال أمير المؤمنين عليه السلام : قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله ؛ يكره للرجل ـ أو ينهى الرجل أن يطمح ببوله من السطح فى الهواء»(۲) .

ومثله فى الخصال فى حديث الأربعمائه(۳) .

وعليه فتوى الأصحاب، لاسيّما المتأخّرين، كما هو فى «العروه» وعند من علّق عليها .

ومنها: كراهه البول قائماً، والتخلّى على القبر، أو بين القبور، لما ورد فى الحديث من النهى عن ذلك، كما عرفت فى مرسله الصدوق عن البول قائماً، ولما ورد فى حديث محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال : «من تخلّى على قبر، أو بال قائماً، أو بال فى ماء قائماً، أو شىء فى حذاء أحد، أو شرب قائماً، أو خلا فى بيت وحده، وبات على غمر، فأصابه شىء من الشيطان، لم يدعه إلّا أن يشاء اللّه، وأسرع ما يكون الشيطان إلى الإنسان وهو على بعض هذه الحالات»(۴) الحديث .

وحديث إبراهيم بن عبدالحميد عن أبى الحسن موسى، قال : «ثلاث يتخوّف منها : الجنون، والتغوّط بين القبور، والمشى فى خفّ واحد، والرجل ينام وحده»(۵) .

ولذلك أفتى بعض الأصحاب، وهو يكفى فى إثبات الكراهه.

۱- المصدر نفسه .

۲- المصدر نفسه .

۳- المصدر نفسه .

۴- وسائل الشيعه: الباب ۱۶، أحكام الخلوه، الحديث ۶.

۵- المصدر نفسه .

هذا، لو لم يلزم هتك قبور المؤمنين وإلّا كان حراماً قطعاً .

ومنهـا : طول الجلوس على الخلاء، لما روى من خوف وقوع الباسور أو الناسور فيه، كما ورد فى حـديث محمّـد بن مسـلم قال : «سـمعت أبـا جعفر عليه السـلام يقول : قـال لقمـان لابـنه : طول الجلوس على الخلاء يورث الباسور ، قال : فكُتب هـذا على باب الحُشّ»(۱) .

وكذلك فى مرسلته الاُخرى(۲)، ومرسله الصدوق، وكذلك خبر إسماعيل بن أبى زياد(۳) وحديث الطبرسى فى «المجمع» فى حِكَم لقمـان: «قيـل: إنّ مولاـه دخـل المخرج فنـاداه لقمـان : طول الجلوس على الحاجه يضـجع منه الكبـد، ويورث منه الباسور، ويصعد الحراره إلى الرأس، فاجلس هوناً وقم هوناء ، قال : فكتب حكمته على باب الحشّ»(۴) .

وعليه فتوى الأصحاب .

ومنهـا : استصـحاب الـدرهم الأـبيض بغير الصـرّه، أى إذا كـان فى يـده لا فى الكيس، وإلّا لا يكون مكروهاً، إذ غالباً ما لا يخلو ثياب الناس من الدراهم.

والـذى يـدلّ عليـه خـبر غيـاث عـن جعفر عـن أبيـه عليهماالسـلام : «أنّه كره أن يـدخل الخلاـء ومعه درهم أبيض إلاّـ أن يكـون مصروراً»(۵) .

وبعضهم قيّده بما إذا كان عليه اسم اللّه، ولعلّه كان من معروفيّه حرمه ذلك فى الدراهم السابقه، بكونها منقوشه بمثل ذلك، ولا يبعد أن يكون كذلك إلّا أنّ الروايه مطلقه .

۱- المصدر نفسه .

۲- المصدر نفسه .

۳- المصدر نفسه .

۴- المصدر نفسه .

۵- المصدر نفسه .

ومنها : البول فی الحمّام، حیث قد ذکر فی «العروه» نقلاً عن صاحب «المستدرک» فی «جامع الأخبار» قول النبیّ صلی الله علیه و آله : «عشرون خصله تورث الفقر... إلی أن قال : والبول فی الحمّام»(۱) فهو یکفی فی إثبات الکراهه مع انضمام التسامح فی أدلّه السنن .

ومنها : کراهه الاستنجاء بالعظم والروث، وهی وإن کانت متعلّقه بباب

الاستنجاء، إلاّ أنّها یناسب مع حکم التخلّی .

وکیف کان فقد ورد فی الحدیث عن «دعائم الإسلام» مرسلاً قولهم: «ونهوا : عن الاستنجاء بالعظام والبعر»(۲) الحدیث .

وعن «عوالی اللئالی» عن فخر المحقّقین عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال : «لا تستنجوا بالعظم والروث، فإنّها زاد إخوانکم الجنّ»(۳).

وغیر ذلک من الأخبار .

هذا تمام الکلام فی المکروهات والمندوبات فی التخلّی .

قد فرغت من تسویده یوم السبت السادس والعشرون من شهر جمادی الثانیه، سنه تسع وأربعمائه بعد الألف من الهجره النبویه، والحمد للّه أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً وکان التحریر بید أقلّ العباد السیّد محمّد علی العلوی، ابن حجّه الإسلام السیّد السجّاد العلوی طاب ثراه .

۱- مستدرک الوسائل: الباب ۲۹ نوادر باب الخلاء، ح۷.
۲- مستدرک الوسائل: الباب ۲۶ أحکام التخلّی.
۳- مستدرک الوسائل: الباب ۲۶ أحکام التخلّی.

بحث الوضوء

اشاره

قال المحقّق قدس سره فی «الشرائع» : الثالث فی کیفیّه الوضوء، وفروضه خمسه :

الأوّل : النیّه وهی إراده تفعل بالقلب .(١)

(١) واعلم أنّه قد اختلف الفقهاء فی بیان مقدار الفروض، حیث أنّ المتأخّرین کالسیّد فی «العروه» ومن تبعه جعل فروضه أربعه، وهی عباره عن الغسلتین والمسحتین، کما هو المنصوص فی القرآن فی آیه الوضوء، وهی قوله تعالی : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاَهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ»(١) .

فی فروض الوضوء / النیّه

وأدرج السیّد النیّه فی الشروط، وبحث عنها فی باب الشروط ، خلافاً للمحقّق، ووفاقاً لصاحب «الجواهر» والشیخ الأعظم، والمحقّق الهمدانی حیث جعلوها خمسه لأنّها المنصوص فی القرآن _ کما فی «الجواهر» _ لاستفاده حکم وجوب النیّه من قوله تعالی: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِیَعْبُدُوا اللّه َ مُخْلِصِینَ لَهُ الدِّینَ»(٢) أو عموماً کما عن الشیخ وکان لها وجود مستقلّ بالوجوب خلافاً للآخرین، حیث تکون قیوداً مأخوذه فی الأفعال مثل الترتیب والموالاه والمباشره .

أمّا المحقّق فی «النافع» جعلها سبعه، بإضافه الترتیب والموالاه ، کما أنّ الشهید فی «الذکری» جعلها ثمانیه بإضافه المباشره للنیّه فیها، واستدلّوا لمدّعاهم بأنّها منصوصه فی القرآن .

١- سوره المائده: آیه ۶ .

٢- سوره البیّنه: آیه ۵.

ولکنّ الإنصاف کونها خمسه، کما علیه المشهور، لکون وجوب کلّ جزء یعدّ

أمراً مستقلاًّ، ولا ینافی عدم کون النیّه جزءاً للوضوء، بل تعتبر شرطاً لتحقّق الوضوء لکن بوجود مستقلّ، نظیر النیّه فی الصلاه _ لو لم نقل بکونها جزءاً _ لأنّها رکن بحیث یوجب البطلان حتّی لو ترکت مع الغفله ، وکیف کان لابدّ من البحث عن حقیقه النیّه من خلال عدّه اُمور :

الأوّل : فی معنی النیّه.

فقد قیل فی تفسیرها تارهً : بأنّها هی الإراده کما قاله المصنّف ، بل فی «الجواهر» وفی «طهاره» الشیخ: أنّها فی اللغه والعرف والشرع ، وقد تُفسّر بالقصد والعزم، ففی «الجواهر»: أنّ القصد والإراده بمعنی واحد ، بل العزم هو عباره عن الإراده المتقدّمه علی الفعل، سواء کان قبلها متردّداً أم لا ـ ، خلافاً «للذکری» فی أنّ الإراده المتقدّمه غیر المقارنه هی العزم، بخلاف النیّه حیث تکون مقارنه . وعن فخر المحقّقین بأنّ العزم هو العمل بعد التردّد، بخلاف النیّه، حیث أنّها إراده من دون تردّد .

والحقّ أن یُقال : إنّ الإطلاقات العرفیه قد یوجب استعمال کلّ واحد مقام الآخر للمسامحه فی تلک المراتب، ولکن مع الدقّه والالتفات ، ربما یتفاوت، لأنّ العزم إنّما یطلق علی من جزم علی احداث الفعل وصمّم علی إیجاده ولو لم یکن فعلاً مقارناً به، کما تشاهد ذلک فی الآیات القرآنیه فی قوله تعالی : «إِنَّ ذَلِکَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ»(۱) لمدح الصابر علی المصیبه، أو فی مقام توبیخ آدم فی قوله تعالی : «وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْما»(۲) حیث کان المراد هو التصمیم الجدّی للفعل من دون تردید، فإطلاقه علی من صمم بعد طول تردّد لیس ببعید، کما ادّعاه فخر

۱- سوره لقمان: آیه ۱۷ .

۲- سوره طه: آیه ۱۱۵.

المحقّقين وتقرّبه الآيه الشريفه قوله: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ»(۱) .

كما أنّ النيّه تطلق على مورد كان العمل مقصوداً فنواه، أی قصد الفعل وسبق منه القصد حتّی صار فعلًا اختياريّاً ومقصوداً، فاتّصاف الفعل بذلک لا يكون إلّا إذا كان القصد محقّقاً قبل الفعل، ولعلّه لذلک شرطوا المقارنه فی نيّه العباده، فليس ذلک لخصوصيه فی العباده، بل لعلّه كان من جهه تحصيل هذا العنوان بكون عمله مقصوداً واختياريّاً .

نعم ، لا يعتبر استدامته، لكفايه قصد المجموع فی أوّل العمل لإستمراره إلی آخره ولو غفل عن تفصيله، ولكنّه لاحظه إجمالاً وارتكازاً كما سيأتی بحثه إن شاء اللّه تعالی .

لكنّه بعيد جدّاً ، فاستعمال لفظ الإراده للنيّه ليس إلّا لإفهام كون العمل باختياره، وانّه لم يكن غافلًا ولا ناسياً، وأمثال ذلک، فالمسأله واضحه بحمد اللّه .

الثانی : فی بيان الدليل علی وجوب قصد القربه، وامتثال أمر المولی، فی التعبّديّات، ومنها الوضوء الذی نبحث عنه الآن، فلا بأس بالإشاره إلی ما استدلّ به من الأدلّه الأربعه، وهی عدّه اُمور: منها من الكتاب: قد تمسّكوا _ كما فی «الجواهر» وغيره _ بقوله تعالی : «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّه َ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاَهَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاهَ وَذَلِکَ دِينُ الْقَيِّمَهِ»(۲) .

حيث معناه أنّ ليس الأمر إلّا ما كان عبادياً خالصاً للّه تبارک وتعالی، بأن عليه أن يقصد فی إتيان المأمور به، امتثال الأمر للّه تعالی ، وهذا لا يعنی إلّا وجوب قصد الأمر والقربه، وهذا هو المطلوب .

لكنّه مخدوش من جهات ثلاث وهی:

۱- سوره آل عمران : آيه ۱۵۹ .

۲- سوره البيّنه: آيه ۵.

الأُولى: من جهه نفسها، لأنّه لو كان المقصود هو ما ذكر، لابدّ أن تكون اللاّم فى قوله: «لِيَعْبُدُوا اللّه» بمعنى الباء، فيكون معناه أنّ الأمر لم يتحقّق ولم يحصل إلاّ

بالعباده، فلازمه انحصار المأمور به الشرعى فى خصوص التعبّديات دون غيرها،وهذا، فضلاً عن أنّ دعواه واضح البطلان لكثره الواجبات التوصّليه _ كوجوب النفقه للزوجه والأولاد، وأداء الديون، وحقوق الناس، وتجهيز الميّت ودفنه، وأمثال ذلك _ أنّه مستلزم للاستهجان لكون غيرها أكثر منها ، هذا أوّلاً .

وثانياً : أنّ ما ذكر من المعنى متوقّف على كون المراد من (الدين) هو الطاعه، يعنى بأن يجعل الطاعه خالصاً من جهه قصد القربه وامتثال أمر اللّه، مع أنّه خلاف الظاهر من كلمه (الدين)، لأنّه بقرينه وحده السياق، مع ما هو المذكور فى ذيله بقوله : «وَذَلِکَ دِينُ الْقَيِّمَهِ» يفهم كون المقصود هو ما يتديّن به، لا الطاعه أو الجزاء أو القصد، كما فى «مصباح الهدى» .

فعلى ذلك يثبت أنّ اللاّم إمّا أن تكون للغايه كما هو الحال فى قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»(1)، أى غايه الخلقه والأمر هى العباده، وهى الاعتراف بالوحدانيه للّه، بأن يعبد اللّه وحده لا الأوثان والطاغوت.

أو تكون اللاّم مكان أنْ، هو الحال فى مشابهها من الآيات، كقوله تعالى : «يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللّه »(2)، وقوله تعالى : «إِنَّمَا يُرِيدُ اللّه ُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ»(3) ، وقوله تعالى: «يُرِيدُ اللّه ُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ»(4) .

ويؤيّده قراءه عبداللّه بن مسعود «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّه » .

1- سوره الذاريات: آيه ۵۶.

2- سوره الصف: آيه ۸ .

3- سوره الأحزاب: آيه ۳۳.

4- سوره النساء: آيه ۲۶.

كما احتمل ذلك في «مجمع البيان» أيضاً، فيكون مفاده حينئذٍ كسابقه، لأنّه تكون حينئذٍ بمعنى النتيجه، أي كالغايه في كون المقصود هو العباده فيما نحن فيه، وهو التوحيد لا كون العمل تعبّدياً .

الثانيه: من جهه دلاله صدرها، لأنّه مع ملاحظه بالآيات الواقعه في صدر

السوره، بقوله : «وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَهُ»، حيث أفاد المفسّرون في تفسيرها أنّها تعني تفرّقهم باختيار غير اللّه للعباده، من عباده الأوثان، أو اتّخاذ عُزير وعيسى أبناءً للّه _ والعياذ باللّه _ والعباده لهما ولغيرهما من المخلوقين ، ثمّ تلتها هذه الآيه، وهذه قرينه على كون المقصود هو التوحيد لا العباده التي كانت مورداً للكلام .

الثالثه: من جهه دلاله ذيلها، فمن جهه عطف إقامه الصلاه وإيتاء الزكاه عليه، يفهم أنّه من جهه تفريع هذه العباده البدنيه والعباده الماليه، اللتين كانتا قرينتين في أكثر آيات القرآن على عباده اللّه وتوحيده، فيكون المقصود من مجموع الآيات بيان اُصول الدِّين في عباده اللّه فقط ولزوم توحيده والابتعاد عن الشرك به، وبيان فروع الدِّين الذي هو إقامه الصلاه وأداء الزكاه.

كما قد يؤيّد ذلك ذيل الآيه : «وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَهِ» فهي حينئذٍ جامعه لاُصول الدين وفروعه بعمدتها .

فالاستدلال بهذه الآيه على المسأله كما في «الجواهر» لا يخلو عن وهن، كما لا يخفى .

ومنها : قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللّه ·وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»(۱) ، بدعوى أنّ الإطاعه لا تتحقّق إلّا بقصد الأمر والامتثال، وهما لا يتحقّقان إلّا بأن تكونا عباديتان إلّا ما خرج بالدليل، بأنّه يكفي الامتثال بدون قصد القربه، فيصير ذلك أصلاً في كلّ الواجبات .

۱- سوره آل عمران: آيه ۳۲.

هـذا، لكنّه مخدوش أوّلاً : أنّا لا نسـلّم كون قصد الأمر والامتثال داخلان فى مفهوم الإطاعه عرفاً، كما يشـهد لذلك أنّه لو امتثل الأمر غافلاً عن الأمر حين الإتيان عُدّ امتثالاً عرفاً.

وثانياً : إنّ ترك المعصـيه والاجتناب عنها أيضاً إطاعه، مع عـدم لزوم ذلك القصد فى تركها قطعاً، وهذا ما لم يلتزم به أحد ، مع أنّه لو كان دخيلاً فى أصل الإطاعه، لكان ينبغى أن يذكر .

وثالثـاً : إنّ الأمر فى آيه الإطاعه إرشادى لا مولوىّ ، بل لا يمكن أن يكون مولويّاً، لعـدم إمكان الإتمار عمّن انبعث من أمر آخر أو انزجر عن نهى آخر، إذ المنبعث لا ينبعث ثانياً، لأنّه تحصيل للحاصل، إلاّ أن يكون تأكيداً وإرشاداً لسابقه، وهذا هو المطلوب .

ورابعـاً : إنّ انضـمام إطـاعه الرسول إلى إطـاعه اللّه مؤيّـد لخلاـف مـا ادّعوه، لأـنّه لو كان قصـد الأمر دخيلاً فى مفهوم الإطاعه، فلازمه عدم صدق إطاعه الرسول، إلاّ أن يقصد أمره أيضاً فى العبادات، مع أنّه غير لازم قطعاً .

لاـ يقـال : بأنّ إطاعه الرسول هو إطاعه اللّه، لـدلاله قوله تعالى : «مَنْ يُطِعْ الرَّسُولَ فَقَـدْ أَطَاعَ اللّه»(۱) ، فإذا قصـد امتثال أمر اللّه، فقد كان قد امتثل أمر الرسول، فيتحقّق إطاعته أيضاً .

لأنّا نقول : قـد تتّحـد إطاعه الرسول مع إطاعه اللّه، فيما إذا لم يوجد أمر مسـتقل فى حقّ النبىّ صـلى الله عليه و آله ، بل يعدّ كلّ أمر له أمراً للّه تبـارك وتعـالى، فلاـ إشـكال حينئـذٍ أنّه إذا قصـد امتثال أمر اللّه، فقـد أضافه على طاعه اللّه إطاعه الرسول أيضاً ، ولكن قـد يتوجّه لنفسه صـلى الله عليه و آله أمر بـالخصوص، فحينئـذٍ هل الإطاعه لأوامره لابـدّ أن يكون مع قصـد أمره ــ مع أنّه ليس كذلك ــ أم لا؟ مع إمكان المنع فى الوجه الأوّل أيضاً

۱- سوره النساء: آيه ۸۰.

لأنّه إذا قلنا بدخاله قصد خصوص أمره فى صدق إطاعته، فلا يتحقّق هذا المفهوم فى كلّ مورد للانتساب إليه، إلاّ مع قصده بخصوصه، ولو كان أمره فى طول أمر آمر آخر، كما لا يخفى .

وربما قيل: ـ كما فى «التنقيح» ـ بأنّ دلاله الآيه على المدّعى، موقوفه على دلالتها على وجوب قصد امتثال الأمر بوجوب غيرى من الجزئيه أو الشرطيه، حتّى تقيد بذلك إطلاقات الأدلّه، على الواجبات، بأنّها لا يصدق إلاّ مع قصد الأمر ، وأمّا لو دلّت الآيه على وجوب قصد الأمر بوجوب نفسى، فلا يرتبط بالتعبّديّات، لأنّه يصير واجباً نفسيّاً شرعاً مستقلاًّ كسائر الواجبات، فلا دلاله فيها على لزوم قصد التقرّب فى الواجبات، فبأىّ دليل يثبت المستدلّ كونه غيريّاً لا نفسيّاً ؟

ولكن الإنصاف عدم تماميه ذلك، لأنّه لو سلّمنا دلالته على أنّ الإطاعه للأوامر لا تتحقّق إلاّ مع قصد الأمر المتعيّن، فيرجع معنى ذلك فى الحقيقه إلى أنّ قصد الأمر واجب فى العبادات امّا بنحو الجزئيه أو الشرطيه، كما هى فى الأولى ، فكيف يمكن أن يكون قصد الأمر حينئذٍ واجباً مستقلاًّ فى واجب؟ فهل هو إلاّ ـ أنّه لا ـ يكون دخيلاً ـ فى صدق الإطاعه، ومعلومٌ أنّه خلاف المفروض، والعجب من قائله كيف اشتبه الأمر عليه ذلك ؟!

فالأولى فى الجواب هو ما ذكرنا، كما أشار القائل أيضاً إلى بعض ما قلناه، ففى ذلك غنى وكفايه .

ومنها : الأخبار الوارده التى استدلّ بها على المدّعى، مثل ما رواه الكلينى بإسناده إلى أبى حمزه ، عن علىّ بن الحسين عليهماالسلام قال : «لا عمل إلاّ بنيّه»(۱) .

وخبر على بن جعفر عن أخيه وعن أبيه موسى بن جعفر عليه السلام عن آبائه عليهم السلام ، عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله فى حديث قال : «إنّما الأعمال بالنيّات، ولكلّ امرءٍ ما نوى ،

۱- وسائل الشيعه: الباب ۵، مقدّمات العبادات، الحديث ۱.

فمن غزى ابتعاء ما عند اللّه فقد وقع أجره على اللّه عزّوجلّ، ومن غزى يريد عرض الدُّنيا أو نوى عقالاً لم يكن له إلّا ما نوى»(۱)
.

وخبر أبى عثمان العبدى عن جعفر عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال :

«قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : لا قول إلّا بعمل، ولا قول ولا عمل إلّا بنيّه، ولا قول وعمل ونيّه إلّا بإصابه السنّه»(۲) .

وغير ذلک من الأخبار المشابهه لها من حيث المضمون .

وجه الاستدلال: أنّها تنفى النيّه إلّا ـ ما كانت صالحه منها، وهى ليست إلّا ما كانت مقربه إلى اللّه، فلا نيّه إلّا ما قصد به التقرّب إلى اللّه، فيصير الواجب بذلک عباديّاً .

ويمكن أن يُجاب عنها: بأنّ المراد من النيّه يمكن أن يكون أحد الوجوه المتصوّره ؛ إمّا أن يراد ما هو ظاهرها من نفى العمل حقيقه بدونها، فهو غير صحيح قطعاً ؛ لوضوح بطلانه، لأنّ العمل صادق ولو لم ينو فيه شيئاً، وهو واضح، مع أنّه لا يناسب مع الإصابه بالسنّه.

أو يكون المراد نفى الصحّه، يعنى لا يكون العمل صحيحاً إلّا بها، فهذا هو المطلوب لمن ادّعى هذا الأصل.

لكنّه فاسد أيضاً ؛ لأنّه يلزم أن يكون الواجب منحصراً فى التعبّدى وهو ما قد عرفت بطلانه، أو استلزامه تخصيصاً للأكثر، لأنّ التوصّليات هى أزيد منها قطعاً، فكيف يمكن الالتزام بخروجها ، أو يكون المراد بأنّ الفعل والعمل لا يصير اختياريّاً للفاعل، إلّا ما كان صادراً عن نيّه.

لكنّه فاسد أيضاً، لأنّه أوّلاً: لا يدلّ على المطلوب وهو قصد القربه كما هو المقصود ، وثانياً : ذكر ذلک يعدّ من توضيح الواضحات، البعيد عن شأن الإمام

۱- وسائل الشيعه: الباب ۵، مقدمّات العبادات، الحديث ۱۰.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۵، مقدمّات العبادات، الحديث ۲.

المتصدّی لبیان الأحکام لا ـ مثل ذلک ، وثالثاً : إنّ قصد العنوان ربّما یکون معتبراً فی بعض الأفعال التی لا تتحقّق عنوانها إلاّ بقصد التعظیم والإهانه ، والعبادات الشرعیه فهی لاتحتاج إلی قصد العنوان زیاده علی قصد القربه ، أو یکون المراد من النیّه الداعی والمحرّک، فإن کان حسناً فیصیر ممدوحاً، وإن کان قبیحاً فیکون

مذموماً، فیصیر المعنی أنّ حسن العمل وقبحه مترتّب علی الداعی والمحرِّک، وما قصد من ذلک.

کما قد یؤیّد ذلک ما ذکر فی حدیث علیّ بن جعفر: «من غزی ابتغاء وجه اللّه» فی مقابل «من غزی ویرید به عرض الدُّنیا أو العقال» لا یعطی له إلاّ ما قصده ، أو یکون المراد هو الجزاء، کما علیه الشیخ الأعظم قدس سره ، فیصیر المعنی بأنّه لا یترتّب الجزاء علی الأعمال إلاّ ـ علی النیّات، نظیر کلام الرسول صلی الله علیه و آله من أنّ الناس «مجزون بأعمالهم إن خیراً فخیر وإن شرّاً فشرّ»، فتکون هذه الأخبار مبیّناً بأنّ الجزاء المترتّب علی العمل یکون بحسب نیّه الفاعل، فتکون نظیر قوله تعالی : «قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلَی شَاکِلَتِهِ»(۱)، حیث ورد الخبر فی موردها، مثل خبر سفیان بن عنبسه عن الصادق علیه السلام فی حدیث : «والنیّه أفضل من العمل، ألا وأنّ النیّه هی العمل، ثمّ تلا قوله تعالی : «قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلَی شَاکِلَتِهِ»یعنی علی نیّته»(۲) .

والذی یقرب إلی الذهن من المحتملات هو أحد الأخیرین، وإن کان کلّ واحد منهما قریب المخرج مع الآخر، فلا تکون الأخبار مرتبطه بباب وجوب قصد القربه فی الواجبات التعبّدیه أصلاً .

ومنها : ما تمسّک به صاحب «التنقیح» وهو خبر الصدوق قال : «قال

۱- سوره الإسراء: آیه ۸۴.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۵، مقدمّات العبادات، الحدیث ۶.

الصادق علیه السلام : الصلاه ثلاثه أثلاث : ثلث طهور، وثلث رکوع، وثلث سجود»(۱) .

وجه الاستدلال: أنّه لا ـ وجه لجعل الوضوء ثلثاً من الصلاه، إلّا فیما هو أظهر آثارها وهو العبادیه وقصد القربه فیها، کما أنّه لا وجه لکونه من الصلاه ــ کما وقع فی حدیث السکونی ، عن الصادق علیه السلام عن آبائه عن علیّ علیهم السلام قال : «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : خصلتان لا أحبّ أن یشارکنی فیها أحد، وضوئی فإنّه من صلاتی»(۲)

الحدیث ــ إلاّ ـ من جهه کونها عباده، بل مقتضی هذه الأخبار ترتّب جمیع آثار الصلاه من الشرائط علی الوضوء، إلّا ما خرج بالدلیل، ــ کالاستقبال والطمأنینه ــ حیث نعلم عدم شرطیّتها فیه .

هذا، ولکن الإنصاف عدم تمامیّه الاستدلال علی شرطیّه قصد القربه فی الوضوء بدلاله هذه الأخبار، لأنّا کنّا بصدد إثبات وجوب قصد القربه فی کلّ واجب عبادی، منه الصلاه والوضوء ، فإذا ثبت مفروضیه قصد القربه فی الصلاه ثمّ عُدّ الوضوء منها، فإنّ إثبات لزوم قصد القربه فیه هو أوّل الکلام ، هذا أوّلاً .

وثانیاً : عدم معلومیّه کون المقصود من الطهور ــ الذی هو ثلث للصلاه خصوص الوضوء ، بل لعلّ المقصود هو الأعمّ منه، حتّی یشمل الطهاره من الحدث والخبث، فکأنّه أشار إلی شرطیه الطهاره للصلاه .

وثالثاً : إنّه لیس فی صدد بیان أنّ الطهور لابدّ فیه من قصد القربه، بحیث لو ورد دلیل خارجی علی عدم لزوم قصد القربه فی الوضوء مثلاً ـ کان هذا معارضاً له، حتّی یلزم الجمع بینهما بالتقیید ، کما أنّ المقصود من عدم المشارکه فی الوضوء فی الخبر الثانی، یحتمل أن یکون المقصود هو المشارکه فی العمل، أی التسبیب، لا أن یکون المقصود نفی المشارکه من جهه النیّه، حتّی یفید أنّه لابدّ له

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱، مقدمّات الوضوء، الحدیث ۸.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۷۴ الوضوء، الحدیث ۳.

من قصد القربه فی العمل، فیدلّ علی المطلوب.

مضافاً إلی ما عرفت من أنّ الصلاه بنفسها أیضاً مورد للکلام، کما لا یخفی .

ومنها : ما رواه فی «التنقیح» عن استاده المحقّق النائینی قدس سره ، حیث استدلّ بمضمون خبر فی الوضوء بقوله : «یأتی به بنیّه صالحه یقصد بها ربّه».

ولکن لم نعثر علی مثل هذا الخبر فی باب الوضوء فلا یمکن البحث فی أطرافه .

ومنها : ما تمسّک به المحقّق الهمدانی فی «مصباحه» ، وهو صحیحه زراره

ومحمّد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام قال : «إنّما الوضوء حدّ من حدود اللّه، لیعلم اللّه من یطیعه ومن یعصیه»(۱) ، الحدیث.

وادّعی بأنّه صریح فی أنّ المقصود به الإطاعه، وهی لا تتحقّق إلاّ مع القصد کما ستعرف .

ولا یخفی ما فیه، لأنّ الإطاعه والعصیان غیر منحصران فی التعبّدیّات وإلاّ یلزم أن لا تکون التوصلیات إطاعه ، بل وهکذا ترک المعصیه والاجتناب، حیث لا یحتاج إلی قصد القربه فی الترک، فیلزم أن لا یصدق علیه الإطاعه، ولا أظنّ أن یلتزم به، فکیف استظهر من هذا الحدیث وجوب قصد القربه.

هذا تمام الکلام فی جهه الاخبار التی استدلّ بها، وقد عرفت الإشکال فی جمیعها .

ومن الوجوه المستدلّ بها، الاستظهار العقلائی من لفظ الأمر الصادر من الآمر، بدعوی أنّ المتبادر من الأمر هو إیجاب الشیء لأجل أمره، فحصول الاجزاء بمجرّد تحقّقها فی الخارج لا بداعی الأمر، یعدّ خلاف ظهور الأمر.

هذا، وفیه أوّلاً : قد یمکن دعوی استحاله أخذ قصد الأمر فی موضوع خطاب الأمر، لأنّ قصد الأمر رتبته متأخّره عن وجود نفس الأمر، کما هو متأخّر عن الموضوع ، فکیف یمکن أن یؤخذ بما هو متأخّر عن الموضوع بمرتبتین فی

۱- وسائل الشیعه: الباب ۵۲ الوضوء، الحدیث ۲.

الموضوع المتقدّم، كما تقرّر بحثه تفصيلاً فى الاُصول، فما لا يمكن أخذه فى دليل الخطاب لا يجوز إثباته بظهور دليل الخطاب.

كما لا ـ يجوز التمسّک بإطلاق دليل الخطاب لإسقاط وجوبه، لأنّ وجوب الإطلاق فرع إمكان الإطلاق ، فإذا لم يكن ممكناً ـ كما عرفت ـ فلا إطلاق له حينئذٍ، كما لا يخفى.

وثانياً : لو سلّمنا إمكان ذلک ـ أى أخذ قيد وجوب قصد الأمر فى تحصيل

الامتثال ـ فمع ذلک نقول : لابدّ فى إثباته من دليل دالّ على الوجوب، ـ فهذا الدليل ليس إلاّ نفس دليل الخطاب ـ أو بيانه فى دليل مستقلّ آخر، وكلاهما مفقودان .

أمّا الأوّل لأنّ دليل الخطاب مشتمل على المادّه والهيئه ولا ثالث له ، فأمّا المادّه لا تدلّ إلاّ على أصل المعنى وهو الوضوء ـ مثلاً فى فرض مسألتنا ـ والهيئه لا ـ تدلّ إلاّ على طلب هذا المعنى، فلم يبق لنا فى مثل الأمر بالوضوء دالّ آخر حتّى يدلّ على لزوم إتيان العمل بداعى أمره .

وأمّا الثانى مفقودٌ لأنّه المفروض فى المقام، وإلاّ لا مجال للبحث، كما لو التزمنا مثلاً وجود الإجماع والضروره على ذلک، فلا غرو حينئذٍ .

ومن الوجوه المستدلّ بها حكم العقل بذلک، بتقريب أن يقال: بأنّه يحكم بوجوب الإطاعه فى الواجبات، وهى عباره عن إتيان المأمور به بداعى أمره وقصد امتثاله، ولو لم يكن ذلک معلوماً فغايته الشک فى صدق الإطاعه بدون قصد الأمر، فلازم الاشتغال اليقينى هو البراءه، وهى لا تحصل إلاّ بالإتيان بداعى قصد الأمر .

هذا، لكنّه مخدوش أوّلاً : بأنّه لو اُريد بوجوب الإطاعه بأنّ الطاعه لا تحصل إلاّ مع قصد الأمر، فالكبرى ممنوعه، لما قد عرفت منّا سابقاً من صدق الإطاعه فى الواجبات التوصّليه، وترک المحرّمات، من دون لزوم قصد الأمر والنهى .

وإن اُريد بأنّه وإن لم يكن دخيلاً فى أصل صدق الإطاعه، إلاّ أنّه هنا كان لازماً

وواجباً ، فالصغری ممنوعه، لأنّه لم یقم دلیل من الفعل علی وجوبه هنا، لو لم نقل قیام دلیل علی خلافه، کما هو الحقّ، لأنّ العقل یحکم بوجوب تحصیل مطلوب المولی حسبما یدلّ علیه دلیل الخطاب أو یثبته من دلیل آخر مستقلّ نظیر دلیل نتیجه التقیید الذی قاله المحقّق النائینی، فإذا فرضنا عدم دلاله دلیل الخطاب وعدم وجود دلیل آخر یدلّ علیه، فلا یحکم العقل حینئذٍ إلّا بوجوب إتیان ما هو المأمور به بحسب ظاهر الدلیل، فإذا تحقّق ذات الواجب فی الخارج فإنّه یؤدّی

إلی سقوط الوجوب قهراً، لحصول الإطاعه بالنسبه إلی ما یقتضیه ظاهر الدلیل، فلم یبق لنا حینئذٍ دلیل آخر حتی یحکم ببقاء الوجوب فیما نحن فیه، فلو کان غرض المولی باقیاً بعد إیجاد أصل الواجب، لکان علیه البیان، سواء کان بنفس هذا الدلیل ـ لو قلنا بإمکانه ـ أو بدلیل آخر لو استحلناه .

وثانیاً : لو سلّمنا کون العقل یحکم بذلک، وزال عنّا التردّد، فلازمه حینئذٍ وجوب قصد الأمر فی کلّ واجب إلّا ما خرج بالدلیل.

وأمّا لو شککنا فی ذلک ولم نقطع بأحد الطرفین إثباتاً ونفیاً، فلا نسلّم کون المورد من موارد وجوب الاحتیاط أو استصحاب الوجوب لقصد الأمر، لأنّ غایه الأمر ـ بعد التسلیم لما سبق ـ هو کون قصد الأمر من قبیل سائر الشرائط للواجب، فلا إشکال ـ کما قد قرّر فی محلّه فی الشکّ فی وجوب شرط فی الواجب ـ یکون المرجع هو البراءه لا الاشتغال أو الاستصحاب، لأنّ العقل یحکم بقبح العقاب بلا بیان، لأنّ المولی إذا رأی بأنّ الغرض یبقی بعد إیجاد أصل الواجب دون قصد الأمر ـ لمدخلیته فی تحصیله ـ ورأی بأنّ عقل العبد لا یحثّه علی ذلک، وکان مقدوراً من البیان وکان قادراً علی أن یبیّنه بنفس هذا الدلیل أو من بدلیل آخر، فمع ذلک لم یتبه علیه العبد، فلا إشکال یعدّ فی کون العقاب حینئذٍ عقاباً بلا بیان ، مضافاً إلی وجود البراءه الشرعیه، وهو دلیل «رفع ما لا یعلمون».

فثبت من جمیع ما ذکرنا، أنّ العقل أیضاً لا یکون مساعداً لإیجاب قصد الأمر

وامتثاله فی صدق إطاعه الأمر، حتّی یکون ذلک أصلاً فی کلّ مورد من الواجبات، کما ادّعی بعض بأنّ الأصل فی الواجبات هو التعبّدیات ، بل لابدّ فی کلّ واجب أن یلاحظ دلیل مورده بخصوصه، وأنّه هل یدلّ علی وجوب قصد القربه والامتثال فیه أم لا ؟

وما نحن فیه یکون من قبیل القسم الأوّل _ لا بدلیل الکتاب أو السنّه أو العقل والعقلاء _ من باب وجود الإجماع محصّلاً ومنقولاً مستفیضاً، کما نقله شیخنا

الأنصاری علیه رحمه الباری ، بل هو من ضرورات المذهب، کما ادّعاه صاحب «مصباح الفقیه»، إذ لم یر مخالفاً فی وجوب قصد القربه والأمر _ إلّا ما هو المنقول عن الإسکافی حیث ذهب إلی استحبابه فقوله مطروح أو مأوّل _ ، بل قد نقل المحقّق فی «المعتبر» عنه خلاف ذلک، _ فوجوب قصد القربه فی الوضوء أمرٌ ثابت بین الفقهاء قدیماً وحدیثاً .

الأمر الثانی : فی أنّ النیّه المعتبره هل یجب کونها مقارنه بصوره تفصیلیّه متّصله بأوّل جزء من العمل _ کغسل الوجه مثلاً، بحیث لو فرض کونه متذکّراً عند مقدّمات الوضوء من أخذ الابریق وجعله عنده لصبّ الماء _ بحیث لو ذهل عن حضوره التفصیلی حینما شرع بإتیان أوّل الجزء من الوضوء، لبطل عمله لفقد الحظور التفصیلی _ وإن کان له حضور إجمالی بالعمل، بحیث لو سُئل عنه لأجاب بأنّی أتوضّأ _ أم لا؟

وبعباره اُخری: هل یکفی الالتفات بذلک ولو إجمالاً وارتکازاً بما قد عرفت توضیحه أم لا؟

والذی یقوی فی النظر هو الثانی، کما علیه جماعه من المتأخّرین، بل هو متّفق علیه عند أهل هذا العصر، کما ذکره الشیخ الأنصاری قدس سره ، وهو موافق لقول المقدس الأردبیلی، وشیخنا البهائی، والمحقّق صدر الدین الشیرازی، والمحقّق الخوانساری والشیخ الأنصاری والخوئی والآملی والخمینی والسیّد فی

«العروه» وأصحاب التعاليق عليها.

والـذى يـدلّك عليه هو صـدق العباده والطاعه واختياريه الفعل بهذا المقدار من النّيه، كما لا يكفى ذلك الارتكاز والإجمال فى حال استدامته فى أجزاء عمل عبادى كثير الأجزاء، حيث لا يمكن حفظ الحضور التفصيلى فيه إلاّ للأوحدى من الناس، رزقنا اللّه ذلك إن شاء اللّه .

فمع ذلك، لا يضرّ عرفاً فقدانه بعباديّه العباده وكونها متّصفه بالنّيه، وهكذا

يكون الأمر فى المقام بالنظر إلى المقـدّمات المرتبطه والمتّصـله بالعمل ، مضافاً إلى أنّا لو شـككنا فى اعتبار النّيه أزيد من ذلك فانّ المرجع حينئذٍ هو أصل البراءه، كما لا يخفى .

لا يقال : إنّ الـدليل على إثبات وجوب النّيه حيث لم يمكن إلاّ الإجماع الفاقـد للإطلاق اللفظى من جهه أنّه دليل لبّى، فلابدّ فى مثل ذلك من الاكتفاء بالقـدر المتيقّن من النّيه، وهو ليس إلاّ ما كانت متّصـله بأوّل جزء من العمل لا بالمقـدّمات، فلازمه إثبات قول المشهور فى المقدّمتين من إيجاب الاخطار التفصيلى حين العمل ، هذا .

لأنّا نقول : هـذا صـحيحٌ لو شـككنا فى صدق العباده والطاعه للنّيه الإجماليه الارتكازيه، لأنّ المتعيّن من الإجماع هو أنّه يعتبر فى الوضوء صـدوره عباده ، فإذا قطعنا بصـدقها على مثل هذا القصد الارتكازى ــ كما يقطع بالصدق بالارتكازى فى أثناء العمل ــ فلاـ يبقى حينئـذٍ شـكّ حتّى يؤخـذ بالقـدر المتيقّن فى النّيه، كمـا لاـ يخفى، كما يشـهد لـذلك ملاحظه حال الافعال الاختياريه العاديّه بين الناس، حيث يصـدق على اختياريه العمل الصادر قصـده التفصـيلى حين اداء مقـدّماته، من لبس الثياب والذهاب إلى السوق لشراء اللحم مثلاً، ولو لم يكن حين لشراء ملتفتاً تفصيلاً .

الأمر الثالث : فى أنّ النّيه حيث كانت واجبه، هل هى جزء للوضوء والصلاه أم أنّها تعدّ شرطاً؟

وقد ذهب بعض إلى جزئيّتها، بتوهّم أنّه إذا قلنا باعتبار المقارنه بين النيّه وأوّل العمل، فيفيدنا ذلك كونها جزءً للعباده لا شرطاً ، هذا كما عن الشهيد .

لكنّ الإنصاف كونها شرطاً، كما عليه المتأخّرين جميعاً، لأنّ العقل والنقل يدلّان على ذلك ، أمّا الأوّل لأنّ صحّه الصلاه والوضوء موقوفه على وجوب النيّه قبلها، لا تركّب الفعل منها ومن غيرها، كما هو الظاهر الأوّلى من قوله عليه السلام : «لا

صلاه إلّا بطهور» كون الطهور شرطاً، وإن استعمل فى الجزء أيضاً، كما روى : «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» ، لكنّه قد استفيد من دليل خارج أنّها جزءاً .

وأمّا الثانى: يستفاد ذلك من انضمام الإجماع بوجوب النيّه فى الوضوء ، مع ما روى من أنّ الوضوء عباره عن الغسلتين والمسحتين، كما نقل فى كنز العمّال بقوله : «إنّ الوضوء غسلتان ومسحتان»(۱) .

بل وكذلك ما رواه فى «المستدرك» عن «كنز الفوائد» عن أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام أنّه قال للناس فى الرحبه : «ألا أدلّكم على وضوء رسول اللّه صلى الله عليه و آله ؟

قالوا : بلى ، فدعا بقعب فيه ماء، فغسل وجهه وذراعيه، ومسح على رأسه ورجليه ، وقال : هذا وضوء لم يحدث حدثاً»(۲) .

بكون النيّه خارجه عن حقيقه الوضوء، ولكنّها موقوفه على الوضوء كما يفهم ذلك فى الصلاه أيضاً، من قوله عليه السلام : «أوّلها التكبير (أو تحريمها التكبير) وآخرها التسليم» من أنّ النيّه شرطاً فيها لا جزء، فالمسأله واضحه عندنا لا ستره فيها .

الأمر الرابع : فى أنّ التلفّظ بالنيّه هل هو واجب أو مستحبّ أو مكروه أو حرام؟ وجوه ، بل أقوال ؛ لأنّ بعض الشافعيه قد أوجبوه كما فى الجواهر ، إلّا أنّ الإجماع قائم عندنا على عدم وجوبه، إذ لم يذهب إليه أحد .

۱- كنز العمّال: ۵ / ۱۰۳، الدر المنثور: ۲ / ۲۶۲.

۲- مستدرك الوسائل: الباب ۱۵ الوضوء ، ح ۶.

وأمّا الاستحباب قد يظهر من بعض، كما عن «الذكرى» نسبته إلى بعض الأصحاب، مستدلاً له بأنّه يكون أشدّ عوناً على الإخلاص.

إلّا أنّه فيه منع ظاهر، بل فی «الجواهر»: أنّه استحباب عارضی لا ذاتی يكون هذا الاستحباب بحسب حال الناوی، إذ ربّما يكون فی بعض ذكره باللفظ واجباً لتوقّف الإخلاص عليه، وهو لا يرتبط بما نحن بصدده، ولذلک قد يمكن الالتزام بحرمته من تلک الجهه، بالنسبه إلی البعض، إذا كان التلفّظ موجباً لزوال إخلاصه .

وأمّا القول بالكراهه فهو المستفاد من كلام صاحب «الجواهر» لو لم نقل بدلالته علی الحرمه، بقوله : إلّا أنّ الأحوط الترک مع الاختيار، فراراً من التشريع، وإن كان القول بالحرمه منع ظاهر، لوضوح أنّه ليس فی التلفّظ بها قصد التشريع حتّی يوجب الحرمه ، فحينئذٍ ينتج الأمر بين كون التلفّظ مكروهاً _ كما يظهر القول به من كلام «التنقيح»_ أو استحباب كون النيّه بالقلب _ كما صرّح به صاحب «التعليقه» _ ، بل قد يحتمل ذلک من كلام المصنّف قدس سره فی «الشرائع» أيضاً بقوله : وهی إراده الفعل بالقلب .

فی كيفيّه النيّه فی الوضوء

وأمّا القول بالكراهه: لعلّه كان فی الصلاه بلحاظ كون التكلّم بين الإقامه والصلاه مكروهاً، لا أن يكون كذلک مطلقاً حتّی فی مثل الوضوء والحجّ، فمع ملاحظه هذه الخصوصيّات قد يكون التلفّظ بها حراماً كما فی نيّه صلاه الاحتياط التی يحتمل أن تكون جزءاً للصلاه، فلابدّ بأن تكون خاليه عن المنافيات .

فالأقوی أن يُقال : حيث لا دليل شرعی وارد فی ذلک _ فی غير الحجّ _ مع كونه ممّا يحتاج فيه كثير من الناس، لما يشهد من كثره السؤال عن ذلک، يفهم أنّه يجوز أن يقصده بالقلب، كما يجوز التلفّظ به، إلاّ فيما يلزم أمراً مكروهاً _ كما فی الصلاه الواجبه الواقعه عقيب الإقامه _ فلا يعدّ حراماً مطلقاً كما عرفت، كما لا يستبعد استحبابه فی مثل الحجّ للإشاره إليه فی بعض أخباره .

وكيفيّتها أن ينوى الوجوب أو الندب والقُربه(۱)

(۱) واعلم أنّه قد وقع الخلاف بين الفقهاء فى أنّه هل يجب قصد الوجه من الوجوب والندب فى العبادات ــ ومنها الوضوء ــ أو لا؟

فقد ذهب الى الأوّل عدد كثيرٌ من القدماء والمتأخِّرين، وهم أيضاً بين قائل بالوجوب وصفاً ــ أى بأن ينوى الوضوء الواجب أو المندوب ــ وقائل به غايةً ــ أى ينويه لوجوبه وندبه ــ وبين قائل بالوجوب وجهاً كما وقع فى كلام السيّد فى «العروه» والمراد من الوجه هو قصد ملاك الأمر ومصلحته، كما هو أحد المعانى التى فسّر به فى قبال أن يكون المراد من الوجه هو ترك المفسده اللازمه من الترك كما عن بعض المعتزله، أو كون المراد هو الشكر ــ كما نقل عن الكعبى ــ أو مجرّد الأمر كما نقل عن الأشعريه ؟

والقول الآخر هو التفصيل بين الصلاه، فيجب قصد الوجوب والندب فيه، وبين غيرها فلا يجب وهو الذى يظهر من «الروضه» بدعوى الشهره على لزوم قصد الوجه فى الصلاه ــ بل عن «التذكره» وجوب الإجماع عليه، واحتمل صاحب «الجواهر» كون الفارق بين الصلاه وغيرها هو الإجماع .

والقول بعدم الوجوب مطلقاً لا وصفاً ولا غايةً ولا وجهاً بأىّ معانيه قُصد. فصارت الأقوال أربعةً، فالقائلون بالوجوب مطلقاً هم جمع كثير من الفقهاء، كالمحقّق فى «الشرائع» والعلاّمه فى «المنتهى» و«الإرشاد» و«التحرير» والشهيد فى «اللمعه» و«الألفيه»، وهو المنقول عن «الغنيه» و«المهذّب» و«الكافى»، وعن الراوندى وابن حمزه وصاحب «السرائر» و«التذكره» و«جامع المقاصد» .

خلافاً لآخرين مثل المحقّق فى «المعتبر» والمفيد فى «المقنعه» والشيخ فى «النهايه» ، بل نقله الشهيد فى «نكت الإرشاد» عن المرتضى، وظاهر الشيخ الطوسى فى «الاقتصاد» وفى «الطبريه» وسلّار والجعفى و«النافع» والشيخ فى

«المبسوط» وصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» والشيخ الأعظم والسيّد فى «العروه»، وجميع من تأخّر عنه من أصحاب التعاليق عليها، كما هو الأقوى عندنا أيضاً .

فالأولى أن يذكر ما يمكن أن يستدلّ به على الوجوب والجواب عنه، فيثبت المطلوب حينئذٍ قهراً ، والذى يمكن أن يخطر بالبال فى الاستدلال لهم أمورٌ غير سديده .

منها : أنّ كلّ ما يمكن أن يقع ويتحقّق فى الخارج، على نحوين من الوجوب والندب، من هذا المكلّف أو من غيره، كما كان فى الوقت من هذا المكلّف أو فى غيره، كالوضوء والصلاه ، وقابل لأن يعنون بأحد العنوانين، فلابدّ فيه من أن يعيّن بمعيّن، وإلاّ يلزم الترجيح من غير مرجّح، وهذا الدليل المحقّق رحمه الله فى «المعتبر».

لكنّه مخدوش أوّلاً : بأنّه لا يعيّن كيفيّه لزوم القصدين، كونه بالوصف أو بالغايه أو بالملاك ، بل مقتضاه _ لو سلّمناه _ إثبات أصل الوجوب مطلقاً، وهم لا يقولون بذلك _ أى بالإطلاق _ .

وثانياً : إنّ الدليل أخصّ من المدّعى، لعدم جريان هذا إلاّ فيما إذا كان تعيين المأمور به متوقّفاً على ذلك، نظير الركعتين لصلاه الصبح ونافلتها، أو أربع ركعات فى الذمّه من الأداء والقضاء والظهريه والقصريه، ففى كلّ ذلك لابدّ من تعيّنه لتوقّف تعيين المأمور به عليه، وهذا لا ـ يثبت فيما إذا لم يكن للواجب إلاّ ـ فرداً واحداً، كالصلاه الواجبه فى الوقت أو الوضوء كذلك، فإنّه حينئذٍ لا دليل على وجوب قصد كونه واجباً أو ندباً فى مثله بأىّ طريق من الأنحاء الثلاثه، لوضوح أنّه إذا قصد بيان ما تعلّق به أمر المولى بما له من الأجزاء والشرائط، متقرّباً به إلى اللّه، فقد أتى به وامتثل ما كان واجباً عليه، سواء قصد كونه واجباً أو مندوباً أم لا ، بل حتّى لو قصد خلافه كما لو كان واجباً فى الواقع وقصد كونه مندوباً، أو كان فى الواقع مندوباً وقصده واجباً .

وبعباره اُخرى: ليس الوجوب والندب من قيود المأمور به، الفصل أو المقوّم

فى النوع حتّى يحتاج فى تحقّقه إلى قصده .

وثالثاً : لا يكون التعيين موقوفاً على تعيين خصوص الوجوب أو النـدب، إذ قد يتحقّق ببيان صـفه اُخرى غيرهما، كأن يقصد ذات الوضوء المخصوص، مثـل أن يقصـد الوضوء الـذى ورد الأمر فى الآثـار كمسّ كتـابه القرآن، ولكن لا يـدرى هل الوضوء فيه واجب أم لا ؟ فلا إشكال حينئذٍ فى تعيّنه بذلك، من دون تحقّق قصد خصوص الوجوب أو الندب .

ومنها : إنّ الامتثال بإتيان المأمور به لا يتحقّق إلّا بإتيانه على الوجه المطلوب، وهو لا يحصل إلّا بإتيان الواجب واجباً والمنـدوب نـدباً ، وذلـك لأنّه يجب على المكلّف أن يتصوّر متعلّق الأمر، حتّى يكون الـداعى له فى إتيانه هو القرب الحاصل من فعله، وهو ليس إلّا ما ذكرنا، لأنّ تصوّر الصلاه بصوره الإطلاق ليس تصوّراً لما هو المأمور به، لاختلاف أفرادها فى نظر الشارع، مثل صلاه الظهر الواجبه على المكلّف الفاقـد للموانع فى وقت وجوبهـا، وقـد تكون منـدوبه كمن قـد صـلّى فرادى فيعيـدها جماعه، أو هى للصبىّ المميّز لو قلنا بشرعيّه عبادته وصحّتها، وقد تكون محرّمه كما هى بالنسبه إلى الحائض والنفساء.

فهذه الاختلافات ليست إلّا لاشتمال صلاه الظهر على خصوصيات مختلفه، الموجبه لاختلاف حكمها. وحيث كانت الخصوصيه غير معلومه بنفسها، فلابدّ من تعيّنها من كونها واجبه أو مندوبه أو محرّمه، على وجه التوصيف، أو الغايه، وهذا هو المطلوب .

وفيه أوّلاً: لما عرفت فى سابقه بأنّه لا يثبت إلّا أصل الوجوب، أمّا كونه بالتوصيف أو الغايه فلا، كما لا يخفى .

وثانياً : انّا لا نسلّم كون جهه وصف الوجوب أو غايته مأخوذهً فى المأمور به، لإمكان كونه ناشئاً من الاختلاف فى المأمور، يعنى اختلاف حالات المكلّف أوجب ذلك، لا أصل المأمور به .

وثالثاً : لو سلّمنا كون الاختلاف فى أصل المأمور به، ولكن لا نسلّم كون هذه الخصوصيّه مأخوذه فى متعلّق الأمر، كى يحتاج إلى قصدها فى حصول موافقه إراده الفاعل لما تعّين به إراده الآمر ، مع إمكان أن يقال: بأنّ قصد كونه مطلوباً للمولى بالطلب الثابت فى الواقع يكفى، ولو لم يقصد جهه وجوبه أو ندبه ، بل حتّى لو قصد كلّ واحد منهما مكان الآخر جهلًا أو غفله _ بل ولو تعمّداً، لو تمشّى منه قصد القربه فى ذلک _ فإنّ أركان العباده حينئذٍ تكون تامّه من جهه النيّه .

ومنها : التمسّک بقاعده الاشتغال، بأن يقال : لا إشكال فى كون الذمّه مشغوله بالواجب قطعاً، ولابدّ له من أصل النيّه، فيشکّ أنّ الواجب هل يحصل بإتيانها كيف ما شاء، أو لابدّ من أن يقصدها مع وصف وجوبه، فالاشتغال اليقينى يقتضى أنواع اليقين، وهذا هو معنى وجوب قصد الوجه فى العباده .

لكنّه أيضاً مخدوش أوّلًا : بأنّ مقتضى العمل على طبقه، وجوب كلّ من التوصيف والغايه، حتّى يحصل القطع بالفراغ ، إلاّ أن يدّعى بأنّا نقطع بعدم وجوب كليهما، وأنّى لهم بهذا القطع والدعوى .

وثانياً : إنّ مثل تلک القيود، حيث كانت وجودها متأخّرهً عن أصل وجود الأمر _ نظير قصد امتثال الأمر حيث يكون متأخّراً عن متعلّق الأمر برتبتين من تحقيق الموضوع أوّلًا ، ثمّ وجود الأمر بعده ثمّ قصد امتثاله _ كذلک تكون فى مثل قصد الوجه، إن قلنا بعدم الاستحاله فى أخذ وجوبه فى أصل الأمر، وكان ذلک ممكناً على المولى، فمع ذلک لم يأخذ ولم يتبّه عبده بوجوب ذلک، مع كونه فى صدد بيان الحكم، فلا إشكال حينئذٍ من إجراء أصل البراءه العقليّه من قبح العقاب بلا بيان ، بل وكذلک البراءه الشرعيه، لأنّه حينئذٍ يندرج فيما لا يعلم .

وإن قلنا بالاستحاله _ نظير صاحب «الكفايه» ومن تبعه _ فحينئذٍ لابدّ أن يتبّه عليه بجعل ثانوى ودليل مستقلّ، وما دام لم يرد فيه ذكر فإنّه يجرى فيه البراءه المذكوره.

فالمقام مقام إجراء أصل البراءه لا الاشتغال.

فبعدما عرفت الإشكال فى تمام الوجوه المذكوره لبيان وجوب قصد الوجه، فلا يبقى لنا دليل على إثباته .

مع أنّ الفقيه بعد الوقوف على أهمّيه هذه المسأله، وخفائها لعامّه الناس ــ لأنّه ليس ممّا يفهمه عامه الناس بل هو أمر معنوى فى الجمله ــ يقف على نّه لابدّ من الإشاره إليه فى لسان الأخبار، ومع ثبوت هذا الأمر نلاحظ أنّه برغم ذلك ليس فى الأخبار والآثار ــ مع كثرتها ــ إشاره ولا أثر لهذه النكته، فحينئذٍ يطمئنّ الفقيه بعدم وجوبه، ويجوز له حينئذٍ التمسّک بأصل البراءه فى مثله، لو عرض له شکّ من تلک الناحيه، فثبت ممّا حقّقناه عدم وجوب قصد الوجه مطلقاً، سواء كان على نحو التوصيف أو الغايه أو الوجه الذى قدّمنا تفسيره .

فإذا عرفت عدم وجوب قصد الوجوب أو الندب ــ وصفاً أو غايةً ــ فعدم وجوب قصد الملاک والمصلحه ــ الذى قد وقع فى كلام المتكلّمين، ما يوجب توهّم وجوب قصده فى العباده ــ يكون بطريق أولى، لأنّ وجوب المصلحه والملاک ليس فى جميع الأوامر، لإمكان تحقيق الأمر بدون وجود مصلحه أصلاً فى المأمور ، بل ربما كان فيه المفسده، ولكن تحقّق مصلحه فى ذات الأمر يصحّح الأمر، فحينئذٍ ليس فى الواقع شيئاً حتّى يقصده، كما لا يخفى .

وممّا ذكرنا فى هذه المسأله تتفرّع عليها فروع، لا بأس بالإشاره إليها، وبيان حكمها :

الأوّل : ما لو أجمل فى إيقاع شىء كان فى الواقع واجباً، ولكن لم يقصد منه إلاّ نفس أمره مع كونه متقرّباً به إلى اللّه من دون انتباهه إلى كونه موصوفاً بالوجوب، أو مغيّى بغايه الوجوب، أو كان فيه الملاک والمصلحه فلا إشكال فى صحّته على ما اخترناه، خلافاً لمن اعتبر قصد الوجه، حيث يبطل الفعل عنده قطعاً لفقدان قصد الوجه فيه .

الثانى : ما لو أوقع العمل العبادى كالوضوء الواجب مثلاً، إلاّ أنّه قصد خلاف ما هو الواقع، بأنّ قصد الندب بدل الوجوب، فهو يتصوّر بوجوه ؛ لأنّه تارةً: يقصده

کـذلک خطأً وغفلهً، یعنی کان یقصـد الوجوب إلاّ أنّه سـهی وقصـد الندب مکانه، فهو أیضاً باطل عند من اعتبر قصد الوجه فی خصوص کـلّ فعـل. خلافاً لمن لـم یعتبره، حیث یحکم بالصـحّه لتمامیّه النسـبه برکنیها، وهما قصـدا الأمر وکونه قُربیّاً، فالوضوء التجدیدی یکفی للواقعی لو کشف الخلاف .

واُخری: اعتقاداً یعنی کان مقصوده الإتیان بما هو الواجب واقعاً، ولکنّه اعتقد أنّه مندوب أو عکسه، فهو أیضاً کسابقه من الصحّه عنـدنا والبطلان عنـد من اعتبره، کما قـد عرفت بأنّ ما قُصد لم یقع وما وقع لم یقصد، وقد عرفت أیضاً جوابه بأنّ رکنی النیّه هنا تامّ، فلا وجه للحکم بالبطلان .

وثالثه : تشـریعاً ، وهو أیضاً یتصوّر علی وجهین ؛ تارهً : بأن یکون تشـریع فی خصوص وصفه لا فی أصل الأمر ، وهو إنّما یکون فیما إذا جوّزنا إمکان التفکیک بین الأمر وصـفته فی مرحله التشریع، وقلنا إنّه أراد الإتیان بامتثال أصل الأمر الواقعی، إلاّ أنّه شرّع فی کونه واجباً، فأتی به بعنوان أنّه مندوب تشریعاً، فأصل الأمر حینئذٍ لیس فیه تشریع ، وانّما کان فی خصوص الوصف.

وهـذا وإن أوجب الحرمه فی العمـل، إلاّ أنّه کان فی وصـفه لا فی أمره وموصوفه، فهو فی جوازه باقٍ، فلا یبعـد الحکم بالصـحّه حینئذٍ، کما اختاره الحکیم وصاحب الحاشیه علی «المعالم» والآملی .

واُخری: بـأن یکون التشـریع فی أصـل الأمر، أو قلنا بعـدم جواز التفکیک بین الوصف والموصوف فی التشـریع الحرام، یعنی إذا کان الوصف متحقّقاً بصوره التشریع، کان الموصوف أیضاً کذلک، فحینئذٍ یحکم بالبطلان قطعاً .

ورابعه : تقییداً، یعنی أنّه کان یقصد امتثال أمر المولی، وقصد القربه به أیضاً، إلاّ أنّه زعم بأنّ الوضوء کان واجباً له، فأتی بذلک علی نحو ما لو علم بکونه مندوباً لما فعل .

وبعباره اُخری : إنّ داعویه الأمر له کان علی تقـدیر کونه أمراً وجوبیّاً، فبان الخلاف، وظهر کونه منـدوباً، فهل یحکم بالصـحّه أو لا؟

أكثر الفقهاء المعاصرين ــ تبعاً للسيّد فى «العروه» ــ يقولون بالبطلان كالگلبايگانى والشاهرودى والآملى والحكيم، أو على إشكال كما عن الخمينى .

أو يحكم بالصحّه، كما عليه الخوئى، ولا يخلو عن وجه، لأنّ المفروض قصده الأمر وامتثاله، مع أنّه قد أضاف عمله إلى اللّه متقرّباً إليه ، غايه الأمر انّه كان رجلًا لا يحرّكه أمر ندبى بل يحرّكه أمر وجوبى، ولكنّه بزعم أنّه تخيّل الأمر الندبى أمراً وجوبيّاً وتحرّك وأتى به مع تمام أركان النيّه، فلِمَ لا يصحّ؟

وإن كان الأحوط هو الحكم بالبطلان، لأنّ المحرّك له ليس إلّا أمراً تخيّلياً لا واقعيّاً ، واللّه العالم .

الثالث : بأن يأتى بالعمل احتياطاً، كما لو شكّ فى الحدث بعد أن تيقّن بالطهاره فأراد أن يتوضّى ثانياً احتياطاً، فتوضّأ كذلك، فبان الخلاف؟

لازم ما ذكرنا من وجود أركان النيّه هو الحكم بالصحّه، كما عليه الشيخ الأعظم فى «طهارته»، وهو الأقوى عندنا خلافاً لآخرين «كالقواعد» للعلّامه و«البيان» للشهيد و«جامع المقاصد» للمحقّق الكركى، حيث حكموا بالبطلان ؛ لأنّ المكلّف بحسب الارتكاز فى هذه الموارد يقصد امتثال الأمر الواقعى، غايته حيث لا يعلم وجوده قطعاً، فيأتى بالعمل رجاءً واحتياطاً لدرك الواقع ، فحينئذٍ لو صادف الواقع، ولم يمكن مطهراً، فإنّ ذلك يعدّ امتثالاً وطاعه للأمر الوجوبى، وإلّا كان امتثالاً للأمر الندبى التجديدى، فتيّه ما فى الذمّه من وجود أحد الأمرين مع قصد القربه يكفى فى صحّه العمل .

نعم ، لا يكفى ذلك لمن يعتبر الجزم فى النيّه لامتثال الأمر، كما نقل عن بعض، ولكن الأقوى عدم اعتبار الجزم فيها، لعدم دليل واضح فى البين .

ثمّ أنّه أشار المصنّف فى كلامه إلى اعتبار قصد القُربه، فنقول: لا يخفى عليك أنّ النيّه المعتبره فى العباده، عباره عن قصد الشىء وإرادته، بأن يكون متقرّباً به، فالعباده تتقوم بركنين:

أحدهما : الإراده الموجبه لصيروره الفعل الصادر عنها متّصفاً بالاختيار .

وثانيهما : كون هذه الإراده منبعثه عن أمر المولى، ومأتياً بها بقصد طاعه أمر المولى، المسمّى بذلك أنّه داع قُربى، فكانت تسميه نسبه العباده بالقربه من باب تسميه الكلّ بأحد جزئيها، وهو الجزء الثانى منه، لأنّه العمده فى العباده، أو الجزء الأوّل منهما حيث كان دخيلاً فى اختياريه الفعل .

وحيث كانت الأوامر الصادره من الشارع ــ بحسب اعتقاد الإماميّه، وفاقاً للمعتزله وخلافاً للأشاعره ــ تابعه للمصالح الكامنه فى متعلّقاتها، كما أنّ نواهيها أيضاً تابعه للمفاسد الكامنه فى متعلّقاتها، وكانت المصالح والمفاسد واقعه فى سلسله علل الأوامر والنواهى ، كما أنّ عنوان الموافقه والمخالفه من العناوين المترتّبه على إتيان المأمور به وتركه، أو ترك المنهى عنه، وفعله المترتّبه عليها من الثواب والعقاب، بناءً على هذا يمكن أن نقول إنّ لنا هنا اُمور ثلاثه :

أحدها: ذات الأوامر الصادره من الشارع .

وثانيهما : الاُمور الواقعه فى ناحيه العلل كالمصالح والمفاسد .

وثالثها : الاُمور الواقعه فى سلسله المعاليل، كالموافقه والمخالفه، والفوز بالجنّه للثواب، والخوف من النار للعقاب .

فحينئذٍ يقع الكلام فى انبعاث العبد للامتثال من الأوامر، حيث يمكن أن يكون على ثلاثه أوجه، لأنّه: تارةً: يكون محرّكه نفس الأمر، أو تكون علّه اُخرى، أو معاليله ثالثه ، فأمّا الأوّل: فإنّه تارةً يكون محرّك العبد نفس الأمر، ومن المعلوم أنّ باعثيه نفس الأمر لا ـ يكون إلاّ ـ من جهه معرفه العبد بأهليه المولى للعباده، وأنّه يجب إطاعته، لوضوح أنّ السؤال عن لميّه الشىء لابدّ أن يترتّب على ما لا يحتاج فيما بعده من السؤال بل يعدّ السؤال بعده قبيحاً ، ومن الواضح أنّه لو سئل عن العبد لِمَ يعمل ذلك ؟ يقول : لأنّ المولى قد أمرنى ذلك ، فلم يكف ذلك عن السؤال ، ولهذا لو سئل عنه لم أوجبت على نفسك إجابه دعوه المولى ؟ يجيب

بأنّه مولای وأنا عبده، وکان ذلک مقتضی العبودیّه والمولویّه، فإنّ السؤال بعد ذلک بِلِمَ کان إطاعه المولی مع العلم بمولویّته واجباً؟ یکون لغواً لأنّ اقتضاء المولویّه یفید ذلک عقلاً فلا وجه للسؤال عنه بعده، کما لا یخفی .

ومن المعلوم أنّ داعویّه الأمر بنفسه للتحریک، إنّما ینشأ من معرفه العبد بأهلیّه المولی للعباده ، غایه الأمر أنّ العمل الذی ینطبق علیه عنوان العباده، تارهً یکون بذاته کذلک، من دون احتیاج إلی القصد فی صدق العباده، کالسجود حیث أنّه یکون بذاته خضوعاً وتذلّلاً من دون حاجه إلی قصد ذلک .

واُخری : بأن لا یکون کذلک إلّا بالقصد، کأکثر الأعمال من الأفعال کقراءه القرآن والدعاء ونظائرهما، فهذا القسم منه إذا کان المحرّک والباعث لإتیانه هو نفس الأمر، یکون ذلک هو أقوی أقسام العباده، لکونه عباده ناشئه من معرفته بأهلیه الآمر، وهی تعدّ عباده الأحرار، کما هو حال عباده مولی الموالی وسیّد المتّقین أمیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب علیه السلام بقوله : «ما عبدتک خوفاً من نارک، ولا طمعاً إلی جنّتک، بل وجدتک أهلاً للعباده فعبدتک»(۱).

وأمّا القسم الثانی وهو محرّکیه الأمر بعلّیته، وهو یتصوّر علی وجهین أیضاً : لأنّه تارهً: یکون الملاک المحرّک منضمّاً مع الأمر، لا بأن یکون بنفسه محرّکاً، بحیث لو لم یکن الأمر معه لما کان محرّکاً.

ففی هذا القسم أیضاً لا إشکال فی صحّه العباده، لأنّ المحرّک حقیقه حینئذٍ هو الأمر لا الملاک وحده، هذا کما فی «مصباح الهدی» .

ولکن الإنصاف أنّ الأمر حینئذٍ لا یکون بنفسه محرّکاً، لأنّه المفروض، بل هو مع الملاک یکون محرّکاً، فحیث یکون العمل صادراً عن أمر المولی وإطاعته، وکان متقرّباً به إلی اللّه، فیکون محکوماً بالصحّه، لتحقّق رکن النیّه المعتبره فی العباده .

۱- مرآه العقول: ج۲ / ۱۰۴، الوافی: ج۱ / ۷۰.

واُخرى: مـا إذا كان المحرّك هو نفس الملاک، بحيث لولاه لما كان الأمر بنفسه محرّكاً ، فهو مورد للخلاف، حيث أنّ المختار عنـد صاحب «الجواهر» هو عـدم الصـحّه، حيث اسـتدلّ بأنّ العباده لا تتحقّق إلّا بصدق الإطاعه، وهى لا تصدق إلّا بامتثال الأمر، ولاـ ربط للملاک فى صـدق العباده أصـلًا، بل لو أمر المولى بما لا ملاک فيه، أو كان مع المفسـده وأتى العبـد بما أمره بقصـد إطاعه أمره كان عباده وصحيحه، فوجود الملاک وعدمه، وقصد تحقّقه وعدمه، أجنبيٌّ عن صحّه العباده.

هذا، خلافاً للآخرين منهم الشيخ الأعظم والآملى ٠ حيث اختاروا القول بالصحّه.

بل قال الشـيخ: «بأنّ مـدخليه قصـد الملاک كان مـدخليه فى تحقّق الطاعه أشدّ من قصد الأمر نفسه، حيث قاس رحمه الله ذلک بمثـال حال عبـدين علما بعطش المولى، مع عـدم صـدور أمر منه بإحضار الماء، فامتنع الأوّل عن إحضاره معتـذراً بأنّ المولى لم يأمر به ، وبادر الآخر بإحضاره لعلمه بعطش مولاه، فلا محاله يكون الأخير أطوع لمولاه من الأوّل» . انتهى ما حكى عنه .

ولكنّ الإنصـاف أنّ القيـاس مع الفـارق، لأـنّ مـا نحن فيه يكـون فيمـا إذا لم يتحرّک من الأـمر الموجود بنفسه ، بـل حرّک عن ملاكه، بخلاف المثال حيث قـد فرض عـدم وجود أمر فيه، فلا إشـكال فى أنّ هذا العبد العالم بالملاک والآتى بالماء يعدّ أطوع من الآخر، ولكن الأطوعيّه فى فرض مسألتنا مشكل جدّاً .

كما أنّ الآملى قدس سـره أيضاً قد خرج عن فرض المسأله فى مقام اختياره، لأنّه قد فرض كون المسبّب للمحرّک هو كلّ واحد من الأـمر والملاـک، فقال ما هـذا نصّه ومحصّـِله فى المقام: «إنّ صـحّه الإتيان بالوضوء بـداعى ملاک الأمر به، بمعنى أنّه إذا لم يكـن مرتبه المكلّـف فى المعرفه والمحبّه لمولاـه إلى درجه يتحرّک بنفس الأـمر، لكنّه من جهه معرفته بـأنّ المـولى لاـ يـأمر إلّا بملاـک فى متعيّن أمره، يتحرّک عن أمره، باعتبـار علمه بالملاـک، وإن كـان علمه به بنفس تعيّن الأـمر، ومرجع هـذا إلى كون الملاک والأمر المسبّب عنه كليهما موجبين لتحريک العبد، بحيث لو علم

بالملاک من غیر ناحیه الأمر لما کان یتحرّک، وکذلک لو علم بالأمر من غیر أن یکشف الأمر عن الملاک، لما تحرّک نحو العمل ».

والحقّ أنّ هذا کافٍ فی صحّه العمل العبادی، إذ لولاها للزم بطلان عباده أکثر من لا ینبعث نحو العمل بمجرّد الأمر به ، بل إنّما یحرّکهم الأمر لعلمهم بسببه، بما فیه من المصالح والعلل» انتهی کلامه .

فیرد علیه أوّلاً : بأنّه خارج عن الفرض، لما قد عرفت بأنّ ما فرضه کان هو القسم الأوّل، وقد عرفت صحّه عبادته، وما نبحث عنه هو فیما إذا لم یکن الأمر محرّکاً لا بنفسه ولا بانضمام الملاک ، بل المسبّب هو الملاک، غایته کان طریق الالتفات إلیه بواسطه الأمر، فهل یکفی هذا فی صحّه العباده أم لا؟ فانّه أوّل الکلام .

وثانیاً : ما ادّعاه بأنّه لولا صحّه عباده من تحرّک بالملاک، للزم بطلان عباده الأکثرین، لأنّهم منبعثون عن طریق العلم بالملاک ، أمرٌ عجیب ، لوضوح أنّ أکثر الناس لا یتوجّهون إلی المصالح والعلل .

نعم ، ذلک یصحّ للخواص وهم قلیلون، کما لا یخفی .

کما أنّ دعوی کثرتهم للمتحرّک عن الملاک والأمر هنا أیضاً لا یخلو عن إشکال، کما هو واضح لا خفاء فیه .

والأقوی أن یُقال فی ذلک بأنّه إن اعتبرنا فی صحّه العباده وجود قصد امتثال الأمر _ کما ادّعاه البعض _ ولا یکتفی بوجود الملاک ومحرّکیته، فلازمه البطلان، کما ذکره صاحب «الجواهر» قدس سره .

وأمّا لو لم نقل بذلک، وقلنا بکفایه کون العمل محبوباً عند اللّه، ومشتملاً علی الحسن الفاعلی والفعلی، وأتی به بقصد القربه، ولم یکن ذات العمل مبغوضاً للمولی، فلا محاله تکون العباده صحیحه.

وهذا، هو الظاهر، وسوف نشیر إلی نظائره فیما بعد إن شاء اللّه تعالی، کما وافقنا علیه السیّد الاصفهانی فی «الروائع» ، بل وکذلک صاحب «الکفایه» علی

ما بیالی، ولعلّه هذا هو مراد الشیخ الأعظم قدس سره .

وأمّا القسم الثالث: وهو ما لو کان المحرّک للعبد المعالیل من الفوز بالثواب والجنّه، والخوف من العقاب والنار، أو الموافقه للأمر، أو الفرار عن المخالفه، فهذا القسم أیضاً یتصوّر علی ثلاث صور :

الاُولی: ما لو قصد الموافقه للأمر، أو الفرار عن مخالفته ، فالظاهر صحّه العباده، لأنّ الموافقه والمخالفه لیس إلّا الإتیان بالمأمور به وترکه، فلا یکون الإتیان به إلّا بأن یقصد امتثال أمره، فنسبه الموافقه یرجع مآلُه إلی قصد امتثال الأمر، وهو معنی صحّه العباده .

الثانیه: بأن یقصد الثواب فوزاً بالجنّه والحور والقصور، أو فراراً من العقاب ونظائره، لکن عن طریق امتثال الأمر، کما هو عباده أکثر الناس، خاصه فی الأدعیه والصلوات المقامه لأجل قضاء الحاجات، من حوائج الدُّنیا والآخره کطلب سعه الرزق ورفع الهمّ والغمّ وشفاء السقم، وغیر ذلک .

فهو أیضاً محکوم بالصحّه، لأنّه فضلًا عن تحلیه بما هو شرط فی النیّه من قصد امتثال الأمر، وکون العمل عبادیاً وقربیّاً، لا دلیل للمنع عن الصحّه عقلاً ولا نقلاً ، بل الدلیل علی خلاف المنع قائمٌ لما قد عرفت من تمامیّه أرکان النیّه وشرائطها، هذا بحسب العقل .

وأمّا بحسب النقل، فقد ورودت أخبار کثیره من الوعد والوعید، لأجل ترغیب الناس لإقامه الصلوات وقراءه الأدعیه نیلاً للثواب والجنّه والحور، أو یرهبونهم عن العقاب والنیران وأمثال ذلک، مضافاً إلی ما عرفت من قول أمیر المؤمنین علیه السلام من تثلیث العباده حیث نفی القسمین الآخرین، وهو الخوف عن النار، والطمع إلی الجنّه عن نفسه، المشعر بوجود الآخرین لغیره علیه السلام ، مضافاً إلی ورد الحدیث فی تقسیم العباده إلی ثلاثه، من عباده الأحرار، وعباده الاجراء، وعباده العبید، مثل خبر هارون بن خارجه عن الصادق علیه السلام قال : «العباده (إنّ

العباده) ثلاثه قوم عبدوا اللّه عزّوجلّ خوفاً، فتلك عباده العبيد ، وقوم عبدوا اللّه تبارك وتعالى طلب الثواب، فتلك عباده الأحرار ، وقوم عبدوا اللّه عزّوجلّ حبّاً له، فتلك عباده الأحرار، وهى أفضل العباده»(۱).

فحكم هذه الصوره واضحه .

وثالثه : بأن يقيم العباده طلباً للثواب، أو خوفاً عن العقاب ـ دنيويّاً كان أو أخرويّاً ـ لكن من دون التفات إلى قصد امتثال الأمر ، بل كان تمام العلّه فى محرّكيته ما ذكرناه، بحيث لو لم تكن تلك الآثار مترتّبه لما تحرّك نحو العمل ، فقد يمكن أن نقول بالصحّه، من جهه ما ذكرناه سابقاً، من كون النهى بنفسه محبوباً عند اللّه، وذا مصلحه راجحه فى الواقع، ومشتملاً على الحسن الفعلى والفاعلى، ولا يكون مبغوضاً ومبعّداً، فيحكم بالصحّه ، ولكن الإجماع المستفاد من كلمات الفقهاء، ولم يشاهد خلافاً من أحد، هو الحكم بالبطلان فى هذه الصوره، بلا فرق بين كون المقصود أمراً دنيويّاً أو أخرويّاً ، ولعلّ وجهه أنّه لم يتقرّب بذلك إلى اللّه، إذ لم يقصد إلّا سعه الرزق مثلاً وهو المحرّك له فقط، من دون قصد الأمر، أو القرب إليه تعالى ، فالحكم بالبطلان فى هذه الصوره لا يخلو عن قوّه، كما ادّعى العلّامه فى «أجوبه المسائل المهنّائيه» اتّفاق العدليه على البطلان فى هذه الصوره، كما قاله أيضاً فى «القواعد» ونسبه إلى أكثر الأصحاب، كما نقل عن الفخر الرازى الاتّفاق على ذلك من المتكلّمين .

نعم ، قد يشاهد الخلاف عن ابن زهره، حيث فسّر القربه بطلب المنزله الرفيعه عند غسل ثوبه .

وعن الحلبى: بالحكم بالاستحباب، أن يرجو المصلّى بفعل الصلاه مزيد الثواب، والنجاه من العقاب.

۱- وسائل الشيعه: الباب ۹، مقدّمات العبادات، الحديث ۱.

وهل يجب نيّه رفع الحدث، أو استباحه شيء ممّا يشترط فيه الطهاره؟ الأظهر أنّه لا يجب(۱)

وضعفهما واضح، لو لم يكن مقصودهما القسم الثانی من الأقسام، كما لا يبعد أن يكون كذلک .

فی الوضوء / نيّه رفع الحدث أو الاستباحه

ولا يخفى عليک أنّ المراد من قصد القربه، هو التقرّب إلى اللّه، سواء كان بواسطه قصد امتثال الأمر، أو كان بلحاظ كون العمل محبوباً عند اللّه، فأراد إتيانه حبّاً له ولو لم يكن أمراً فی البين، لأجل مزاحمته مع شیء، أو لم يكون إظهاره مصلحه ولكن العبد علم بذلک فأتى به قربه إلى اللّه، ولعلّه المراد من قوله تعالى : «وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ»(۱) وقوله تعالى: «وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَاتٍ عِنْدَ اللّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلاَ إِنَّهَا قُرْبَهٌ لَهُمْ»(۲) حيث يكون المقصود هو التقرّب إليه بذلک، غايه الأمر حيث كان بحسب النوع يكون الأمر موجوداً فی موارد العبادات، فيكون قصد القربه فيها نوعاً منضمّاً مع قصد امتثال الأمر، فلذلک توهّم كون معنى قصد القربه هو قصد الطاعه، وامتثال الأمر، كما ذكر صاحب «الجواهر»، وإلاّ فإنّ دعوى انحصاره فيه كما يستظهر من صاحب «الجواهر» _ لا يخلو عن شیء .

(۱) فهل يجب فی الوضوء المبيح للصلاه _ لا غيرها للاتّفاق بعدم لزوم قصد رفع الحدث والاستباحه فيه، هذا كما عن الشيخ الأعظم فی «طهارته» ، مع أنّه نقل لزوم نيّه الاستباحه لغير الصلاه ممّا اشترط فيه الطهاره كالطواف عن ظاهر «اللمعه» ، وكيف كان _ نيّه رفع الحدث كما نقل عن بعض كتب الشيخ ؟

أم يجب نيّه الاستباحه للصلاه وغيرها _ كما هو ظاهر «اللمعه» تبعاً للمحكی

۱- سوره العلق: آيه ۱۹.

۲- سوره التوبه: آيه ۱۰۰.

فی «غایه المراد» عن السیّد المرتضی، بل لعلّه یظهر من الشیخ فی «الخلاف»

و«الاقتصاد»؟ أم یجب أحدهما تخییراً _ کما یظهر عن «المبسوط» وموضع من «الوسیله» و«السرائر» مدّعیاً علیه الإجماع، و«المعتبر» وأکثر کتب العلاّمه والشهید وفخر الدِّین فی «رساله النیّه» _ ؟

أو یجب کلاهما _ کما هو ظاهر «الکافی» و«الغنیه» وموضع آخر من «الوسیله»، وحکی عن «الاصباح» والرازی والقاضی والمصری _ ؟

أو لا یجب شیء منهما _ کما هو ظاهر «النهایه» والمحکی عن «التبرّی» لابن طاووس، ومنهم المصنّف هنا ، بل وعلیه جماعه من متأخِّری المتأخّرین، وعلیه الشیخ الأعظم والهمدانی وصاحب «الجواهر»، والسیّد فی «العروه» وأصحاب التعالیق علیها _ أم لا؟

وجوه وأقوال: فقد استدلّ للأوّل بأُمور لا یمکن الاعتماد علیها لبطلان جمیعها :

منها : بأنّ الوضوء شُرِّع لرفع الحدث، فلابدّ من إتیانه بقصده، حتّی تتطابق الإراده الفاعلیه مع إراده الآمریّه، فیتحقّق بذلک الامتثال وإلاّ فلا .

وفیه : أنّ مجرّد کون تشریعه لذلک، لا یستلزم إثبات وجوب نیّتها، مع عدم کون رفع الحدث من مشخّصات الوضوء ومقیّداته ، بل هو من الآثار المترتّبه علیه کالاستباحه، حیث أنّها تعدّ من الآثار .

نعم ، لو کان القصد المذکور من مقوّماته، أو دخیلاً فی عبادیّه الوضوء، فللشرط وجه، ولکن کلیهما ممنوعان لعدم قیام دلیل علی إثباتهما، لأنّه لو کان المکلّف جاهلاً بما شرّع _ کما هو کذلک غالباً _ وأتی به مع قصد القربه کان کافیاً فیصحّته .

مع أنّ ظاهر الکتاب من إیجاب الغسلتین والمسحتین، وکذلک السنّه کما فی الوضوءات البیانیّه، أقوی شاهد لکفایه العمل وصحّته، من دون حاجه إلی قصد رفع الحدث .

مع أنّ مقتضی سکوت الأئمّه علیهم السلام عن ذکر ذلک ممّا للعموم فیه خفاء فی

الجمله، مع کونه مورد الحاجه لهم، یوجب الاطمئنان للفقیه علی الفتوی، بعدم الوجوب، کما هو کذلک بحسب الاعتبار .

مع أنّ مقتضی قاعده البراءه العقلیه من قبح العقاب بلا بیان، والبراءه الشرعیه هو عدم الاعتبار، مع ما عرفت من الإطلاق المقامی من ظاهر الکتاب والسنّه .

ومنها : بأنّ الوضوء مشترک بین ما هو الرافع للحدث وغیره، فلابدّ من تمییزه بالقصد، وإلاّ فلا یکون رافعاً .

وفیه: أنّ مجرّد الاشتراک بینهما لا یوجب تعدّد الوضوء فی الحقیقه والواقع، لوضوح أنّ الوضوء لیس إلاّ حقیقه واحده، ویکون رفع الحدث والاستباحه وغیرهما من الأوصاف اللاحقه له، بحیث لو صادف الواقع بما کان فیه حدثٌ واقعاً غیر ممیّز یرفعه، أو صادف ما یقتضی الاستباحه لما اشترط فیه الوضوء أباحه، وإلاّ فلا .

وبالجمله : إنّ الأسباب الشرعیّه تکون کالأسباب العقلیه مؤثّره، من دون توقّف تأثیرها علی قصد موجدها ، ولذلک نحکم بکفایه کون العمل مأتیّاً بما له من الأجزاء والشرائط بداعی قربی فی صحّته ، فلو جهل کونه رافعاً للحدث، أو اعتقد خلافه، ثمّ ظهر ما هو الواقع فلو توضّأ بزعم أنّه کان متوضّیاً، حتّی یکون الوضوء تجدیدیّاً، فظهر کونه رافعاً أو بالعکس _ أی قصد رافعیّته للحدث فبان خلافه وصیرورته تجدیدیّاً کان وضوئه صحیحاً، ویؤثّر أثره _ فلو کان القصد بخصوصیه کذا دخیلاً فیه، کان اللازم هو الحکم بعدم الکفایه والصحّه .

ومنها : بأنّ ذلک لو لم ینو رفعه، لم یرتفع الحدث، لأنّه مقتضی ما ورد فی الحدیث بأنّ: «لکلّ امرئ ما نوی وإنّما الأعمال بالنیّات» هذا .

وفیه : بأنّه ینافی کون ما قصد فقد وقع له، مع تحقّق رفع الحدث بدون قصده، لأنّ الظاهر من الحدیث هو أنّ قصد الوضوء موجبٌ لوقوع الوضوء، وارتفاع

الحدث إن کان محدثاً بالأصغر غیر الدائم، وإلاّ فلا .

هذا، مع إمکان أن یُقال : بأنّ رفع الحدث إن کان مجرّد قصده بنفسه کافیاً فی تحقّق رفع الحدث الموجود، فحینئذٍ أیّ حاجه فی لزوم قصد القربه فی الوضوء، لأنّه قد حصل ما هو شرط الطهاره بدون قصد القربه أیضاً، مع أنّ فساده واضح .

مضافاً إلی أنّه فرق بین أن یکون رفع الحدث من الآثار، فیکون معناه أنّ الوضوء الذی أتی به مع قصد القربه یکون رافعاً للحدث، وبین أن یُقال بأنّ الوضوء الذی کان یقصد کونه رافعاً للحدث أتی به بداع القربه، ویکون صحیحاً، حیث یکون رفع الحدث من القیود ، ومن المعلوم ـ ممّا سبق ذکره ـ صحّه الأوّل منهما لا الثانی .

مع أنّ القائلین بوجوب قصد رفع الحدث أو الاستباحه، لم یتعرّضوا لکیفیّه وجوب نیّتهما، وأنّه هل هی بصوره التوصیف، أو بصوره تصوّر الغایه حتّی یتّضح مقصدهم ببیان مطلبهم، فراجع کلامهم .

ویستدلّ للقول الثانی بأمرین :

الأوّل: بقوله تعالی : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاَهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ»(1) الآیه ، حیث إنّها تدلّ علی أنّ الوضوء قد وجب لأجل الصلاه ، فلیس المقصود من إیجابه لأجلها إلاّ حصول الاستباحه للدخول فیها، نظیر ما لو قیل: إذا لقیت العدوّ فخذ سلاحک ، الظاهر فی کون وجوب أخذه کان لأجل لقاء العدوّ، فیصیر ذلک عنواناً مشیراً إلیه، أی کان وجوبه لأجل ذلک، فلابدّ من قصد العنوان حتّی یصیر امتثالاً لأمره، وهذا هو المطلوب .

الثانی: صحیح زراره ، عن أبی جعفر علیه السلام قال : «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاه، ولا صلاه إلاّ بطهور»(2) .

۱- سوره المائده: آیه ۶.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۴ الوضوء، الحدیث ۴.

حيث يدلّ على أنّ الطهور كان لأجل الصلاه، فلو لم ينو إباحه دخوله فيها لم

يتحقّق ما هو المأمور به.

هذا، ولكن الإنصاف عدم تماميّه كلا الأمرين .

فأمّا الأوّل: ــ مضافاً إلى أنّ مقتضى هذا الدليل ــ على فرض التسليم ــ إثبات الحكم لخصوص الصلاه لأحد قسمى الوضوء ما هو مبيحاً للدخول فيها، وأمّا غير المبيح من الرافع للحدث أو الوضوء التجديدى الذى يكون غير مبيح وغير رافع فلا يشملهما ــ أنّه إمّا تدلّ على أنّ الدخول فى الصلاه متوقّف على تحصيل الطهاره، وامّا أنّ تحصيلها لا يكون إلاّ بالقصد، وامّا نيّته فلا ، لعدم وجود دليل يدلّ على ذلك، حيث قد عرفت فى رفع الحدث بأنّه والاستباحه تعدّان من الآثار المترتّبه على الوضوء قهراً ــ سواء قصدهما أو لا ، سواء علم المكلّف بهما أو جهلهما ــ.

لا يقال : ليس الأمر بالوضوء الصلاتى إلاّ كالأمر بالقيام لإكرام زيد فى قوله : قم لإكرام زيد عند مجيئه ، فكما أنّه إذا قام عند مجيئه لا بقصد إكرامه، لايحصل الامتثال، فهكذا يكون فى المقام، حيث أنّ الوضوء بدون الاستباحه لا يحصل به الامتثال .

لأنّا نقول: بأنّ القياس مع الفارق، لأنّ الإكرام أمرٌ قصدى، فلو لم يقم بهذا القصد لم يكن إكراماً ، هذا بخلاف الإستباحه، حيث تعدّ من آثار الوضوء الواجد للشرائط، لما قد عرفت أنّ هذا الأثر يترتّب عليه سواء علم المكلّف به أو لا ، وسواء قصده أو لا .

فى الوضوء / تنبيهات حول النيّه

وأمّا الثانى: مضافاً إلى سريان الجواب المذكور فى الدليل الأوّل إليه، نقول هنا بأنّه لا يجب علينا حين دخول الوقت إلاّ شيئين، وهما الطهور والصلاه، وكون الطهور لابدّ أن يتقدّم على الصلاه، لقوله بعد ذلك : «إنّه لا صلاه إلاّ بطهور» .

وأمّا وجوب كون الطهور مع قصد الاستباحه للصلاه ، فمّما لا دليل لفظى ظاهرى عليه ، مضافاً إلى ما عرفت بأنّه إن كان قصداً الاستباحه كافياً فى تحقّق

الطهاره، فإنّه يلزم أن يكون حال الوضوء كحال سائر الواجبات التوصّليه من

سقوط أمره بمجرّد حصول الطهاره ـ كالتوصّليات مثل غسل الثوب ـ مع أنّه واضح البطلان، لأنّه يحتاج إلى قصد القربه، ولا يُغنى قصد رفع الحدث أو الاستباحه عن قصد القربه فى المقام قطعاً .

مع إمكان دعوى التلازم بين قصد رفع الحدث وبنيّه الاستباحه، ولعلّ لذلك ادّعى بعضهم التخيير بينهما، لأنّ قصد أحدهما يكفى عن الآخر ، وإن كان هو أيضاً مخدوشاً لمنع الملازمه بينهما واقعاً، لإمكان حصول الاستباحه بدون رفع الحدث، كما فى وضوء المسلوس والمبطون والمستحاضه، ولقد مثّل الآملى قدس سره لصوره عكسه بوضوء الحائض بعد النقاء قبل الغُسل، حيث أنّه رافع للحدث الأكبر مع الغُسل والاستباحه فى الوضوء قبل الغسل .

لكنّه لا يخلو عن شىء لأنّه إن كان رافعيّته مفروضه مع الغُسل، فيكون مبيحاً أيضاً معه، وإن كان المقصود بأنّه بنفسه لا يكون مبيحاً لا مع الغسل، فكذلك لا يكون رافعاً للحدث بدون الغسل أيضاً .

ولكن يكفى فى نفى التلازم بينهما وجود فرد واحد يفترق بينهما، كما لا يخفى هذا أوّلاً .

وثانياً : إنّ الملازمه الواقعيه ـ لو سلّمناها ـ لا يقتضى تحقّق الملازمه فى القصد أيضاً، إذ ربما يمكن أن يكون المكلّف عارفاً بتوقّف صحّه الصلاه على الوضوء والطهاره، ولا يعرف كونه مبيحاً حتّى يقصده .

وممّا ذكرنا من الإشكالات الوارده على إثبات كلّ واحد من قصد رفع الحدث والاستباحه، وأنّه لا دليل لنا لذلك، يظهر فساد القول الثالث أيضاً، لأنّه مبنىٌ على أحد الوجوه المذكوره فى الطرفين .

كما ظهر ممّا ذكرنا فساد القول الرابع، وهو وجوب الجمع بينهما فى القصد بالأولويّه، لأنّه إذا لم يثبت وجوب كلّ واحد بالخصوص بالأدلّه السابقه، فبأىّ

دلیل یوجب إثبات وجوب الجمع بینهما .

فلم یبق لنا من الأقوال شیئاً إلاّ قول الخامس، وهو عدم وجوب قصد رفع الحدث والاستباحه، لعدم وجود دلیل یقتضی ذلک من النقل والعقل، بل الدلیل علی خلافه موجود، کما حقّقناه فلا نعید .

ویتفرّع علی هذا صحّه الوضوء الذی قصد فیه رفع الحدث، فبان أنّه کان متوضّیاً فیصیر وضوءه تجدیدیّاً، کما یصحّ صوره عکسه، بأن ینوی الوضوء التجدیدی، فیظهر بعد ذلک کونه محدثاً، فإنّه یکفی فی رافعیّته للحدث وإن لم یقصده، لعدم اعتباره مع تمامیّه أرکان النیّه، من امتثال الأمر مع قصد القربه، کما علیه صاحب «الجواهر» وکثیر من الفقهاء، حتّی مثل المحقّق الذی اعتبر قصد رفع الحدث فی «المعتبر» فإنّه قد أفتی بصحّته هنا، وممّا أوجب تعجّب صاحب «الجواهر» قدس سره .

بقی هنا تنبیهاتٌ حول النیّه

لابدّ لنا من ذکرها :

الأوّل : بعدما عرفت من المباحث السابقه، بأنّ الطهاره الشرعیه بمعنی رفع الحدث وإباحه الدخول فیما یشترط فیها ذلک، وهی لا تتحقّق إلاّ علی فرض تحقّق الوضوء علی نحو العباده ، لکون الوضوء أمراً تعبّدیاً، ووقوعه کذلک لا یکون إلاّ بعد وجود الأمر، لیتمکّن من قصده وقصد موافقه إراده الشارع، ولا أمر بالوضوء لأجل الصلاه إلاّ علی الوجوب الغیری، الذی کان مثل ذلک مختصّاً بالمقدّمات، لأنّ رفع الحدث أیضاً یعدّ من إحدی المقدّمات، فیستلزم الدور، لأنّ وجود الأمر الغیری علیه موقوفٌ علی اعتبار الوضوء رافعاً للحدث من باب المقدّمه، ومقدّمیته موقوفه علی کونه مأتیاً به علی وجه العبادیّه، وإتیانه کذلک موقوف علی وجود الأمر الغیری، فالأمر الغیری موقوف علی الأمر الغیری بواسطه واحده، فهذا هو الدور الصریح .

فقد ظهر من هذا البيان إشكالان : أحدهما : لزوم الدور كما عرفت .

وثانيهما : أنّ قصد الأمر الغيرى كيف يمكن أن يجعل الوضوء عباديّاً، مع أنّ الثابت بين الأصحاب هو أنّ الأمر الغيرى أمر مقدّمى، وهو توصّلى مجعول لأجل الوصول إلى ذيه، وليس بتعبّدىّ، وما لم يصير الوضوء عبادياً لم يتحقّق شرط الصلاه ونظائرها .

ويمكن أن يقال فى الجواب عن الأوّل: أوّلاً : بأن نلتزم بأمر آخر متعلّق بالوضوء، بعنوان جعله مقدّمه للصلاه فيكون قصد ذلك الأمر الذى ليس بغيرى موجباً لعباديّته، لا قصد أمر نفسه الغيرى المترشّح عن أمر ذى المقدّمه، حتّى يرد ما قد عرفت من الدور وغيره .

وإن كان ممكناً، ولكنّه مخدوش بأنّه يكون خلاف الفرض، لأنّه ليس لنا أمر نفسى يتعلّق بالوضوء بعنوان كونه مقدّمه للصلاه وأمثالها، فلابدّ فى كونه مقدّمه قصد الأمر المتعلّق المشروط به ، وهو واضح .

وثانياً : الالتزام بحصول رفع الحدث قبل ملاحظه الأمر الغيرى ـ أى يحصل رفعه بقصد رفعه من قبل تعلّق قصد امتثال الغيرى عليه، حتّى لا يوجب الدور ـ صحيحٌ ويدفع به الدور، لكن فيه ما لا يخفى، من كونه مخالفاً للإجماع، إذ أنّ رفع الحدث ليس مثل رفع الخبث، فلا يوجب سقوط الأمر بمجرّد حصول قصد رفعه من دون قصد القربه وقصد امتثال الأمر، فيعود المحذور كما لا يخفى .

فالأولى فى الجواب أن يُقال أوّلاً : بإمكان الالتزام بكون الوضوء بنفسه مأموراً بأمر استحبابى، ومشتملاً على محبوبيّه ذاتيه، فمع ذلك العنوان صار مقدّمه للصلاه وغيرها لا بذاته، من دون رجحان فيه، حتّى تستمدّ المحبوبيّه والعباديّه عن أمره الغيرى فيلزم الدور بما قد عرفت.

وهذه الدعوى ليست ببعيد، كما ستعرف بيانه عن قريب إن شاء اللّه .

وثانياً : إنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه بناءً على مذهب من استحال شمول لسان

الأمر لما يكون متأخّراً ولاحقاً به من مرتبه أو مرتبتين، مثل قصد القربه، وقصد

امتثال الأمر، كما عليه صاحب «الكفايه» وكثير من الأصوليّين .

وأمّا لو كـان ذلـك غير مسـتحيل، لمـا حقّق فى محلّه عن بعض المحقّقين، ولعـلّ نحن نتبعه، فلا مانع حينئـذٍ أن يفهم ذلك من الأمر بنفسه بأنّ ذات الوضوء لاتعدّ مقـدّمه، بل هو مع قصـد أمره المتعلّق عليه من الأمر الغيرى، المتولّد عن الأمر المتعلّق بـذى المقـدّمه، فحينئـذٍ لا يستلزم الـدور، لأنّ المفروض وجود الأمر حين الامتثال، فيقصـده المكلّف، فبقصـده يصير الوضوء عبادياً، ويوجب رفع الحدث، لأنّ المولى قد رأى فى حال لحاظ جعل الوضوء أنّ المقدّمه منه _ هو ما كان سيأتى فى محلّه، مع قصد امتثال الأمر الغيرى المستلزم لرفع الحدث به _ فإذا اطلع عليه العبد، وأتى به كذلك، كان صحيحاً من دون لزوم دور أصلاً .

وثالثاً : لو سلّمنا استحاله ذلك، فيمكن إثبات ذلك بأنّ الوضوء لايعدّ بنفسه وبذاته مقدّمه ، بل يصير عباده من جهه أنّه قصد به امتثال الأمر وهذا يستفاد من دليل خارجى آخر، سواء كان ذلك الدليل دليلاً لفظيّاً أو لبّياً _ كالإجماع والسيره وبناء العقلاء _ بل الواقع الخارجى فى باب الوضوء _ بل فى مطلق العبادات _ إنّه كذلك، لما قد عرفت تحقيقه سابقاً من عدم وجود دليل لفظى ومقامى على وجوب النيّه وقصد امتثال الأمر، إلاّ الإجماع، فلا يلزم الدور حينئذٍ، لأنّه قد فهم ذلك من دليل خارجى لا من أصل الأمر الغيرى .

هذا كلّه هو الجواب عن الإشكال الأوّل.

وأمّا الجواب عن الإشكال الثانى فبأمور : أوّلاً : إنّا لو سلّمنا عدم إمكان كون قصد امتثال الأمر الغيرى موجباً لعباديّه الوضوء، وقلنا بأنّه إنّما يصحّ فيما إذا لم يكن ذلك العمل بنفسه راجحاً ومحبوباً عند اللّه ، وأمّا ما كان كذلك _ كالوضوء للصلاه وغيرها، وكالصوم للاعتكاف _ فلا إشكال فى صحّه العمل حينئذٍ، مع قصد أمر نفسه من المحبوبيّه، فالعمل المشتمل على ذلك القصد يكون مقدّمه

لشیء آخر . وقد یمکن الاستشهاد علی ذلک بما ورد من الأخبار بأنّ «الوضوء

علی الوضوء نورٌ»(۱).

وحدیث محمّد بن مسلم عن الصادق علیه السلام : «الوضوء بعد الطهور عشر حسنات، فتطهّروا»(۲).

والخبر الذی رواه السکونی عن الصادق علیه السلام قال : «الوضوء شطر الإیمان»(۳).

والخبر الذی رواه الدیلمی فی «الإرشاد» قال : «قال النبیّ صلی الله علیه و آله یقول اللّه تعالی : من أحدث وتوضّأ وصلّی رکعتین ودعانی، ولم أجبه فیما سألنی من أمر دینه ودنیاه فقد جفوته، ولست بربّ جاف»(۴).

حیث یفهم أنّ الوضوء بنفسه یکون راجحاً ومحبوباً، فمع وصفه کذلک یصح أخذه مقدّمه للصلاه وغیرها، هذا فی مثل الوضوء.

ولکن یرد الإشکال فی مثل الغسل والتیمّم، هل هما بنفسهما محبوبین وراجحین أم لا؟

وقد یمکن قبول ذلک فی الغسل أیضاً، لأنّه نوع من أنواع الطهور والنظافه ، بل ورد فی بعض الأخبار التأکید علی إتیان للنشاط والتوبه، وکونه محبوباً بذاته، مع صرف النظر عن الغسل للصلاه بعد الجنابه ونظائرها، فیکون مؤیّداً لذلک.

إلّا أنّ الإشکال یبقی فی مثل التیمّم، حیث أنّه بنفسه لا یعدّ نظافه عند العرف.

ولکن یمکن أن یُقال فیه أیضاً: أنّه یعدّ من أفراد الطهور لکونه بدلاً عن الوضوء، کما یستفاد ذلک من قوله تعالی : «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیدا طَیِّبا»(۵) .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۸ الوضوء، الحدیث ۸.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۸ الوضوء، الحدیث ۱۰.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱ الوضوء، الحدیث ۵.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۱۱ الوضوء، الحدیث ۲.

۵- سوره النساء : آیه ۴۳ .

ومن الأخبار بأنّه: «يكفيك عشر سنين» كما فى خبر السكونى ۱۲ / ۱۴ أبواب التيمّم عن جعفر عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أبى ذرّ رضى الله عنه : «أنّه أتى

النبىّ صلى الله عليه و آله فقال : يارسول اللّه هلكتُ، جامعت على غير ماء ؟ قال : فأمر النبىّ صلى الله عليه و آله بمحمل فاستترت به وبماء فاغتسلت أنا وهى ، ثمّ قال : يا أبا ذرّ يكفيك الصعيد عشر سنين»(۱) .

بل ويستفاد من الجمله الوارده التى هى بمنزله التعليل فى صحيحه محمّد بن مسلم قال : «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن رجل أجنب فتيمّم بالصعيد وصلّى ثمّ وجد الماء ؟ قال : لا يعيد إنّ ربّ الماء ربّ الصعيد، فقد فعل أحد الطهورين»(۲) .

وكذلك فإنّ قوله : «فقد فعل أحد الطهورين» يفيد كونه راجحاً فى حال الاضطرار، لأنّه فيه الخشوع والخضوع للّه فى ذلك العمل، فعلى هذا يصحّ أن يقصد فى كلّ من الطهارات الثلاث أمره النفسى الاستحبابى، فبذلك يعدّ مقدّمه للصلاه، ويكون عباديّاً قُربيّاً .

وثانياً : أنّه يمكن أن يقال بكفايه قصد الأمر الغيرى المقدّمى، لصيروره العمل عباديّاً، إذا فرضنا استفاده ذلك من قرينه خارجيه كالإجماع فى المقام، أو الاخبار الوارده فى الصوم للاعتكاف، بأنّ مقدّميتهما ليست بذاتهما كنصب السلّم للصعود للسطح ، بل هى مقدّمه إذا أتى بها مع قصد عنوانها عبادهً، فليس المعتبر فى العباده إلّا إتيان العمل مع كونه مضافاً إلى أمر اللّه، حتّى يكون إتيانه بقصد الأمر، فيمتثل سواء كان ذلك الأمر نفسيّاً أو غيريّاً ، ولا مانع أن يكون الأمر الغيرى ذا وجهين بالنظر إلى أن جعله كان لأجل التوصّل إلى ذى المقدّمه ، وبما أنّه أمر إلهى مولود من الأمر النفسى، فإنّه يوجب حصول عنوان العباده لما قصد

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۴ التيمّم ، الحديث ۱۲.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۴ التيمّم، الحديث ۱۵.

فيه، لأنّه يضيفه وينسبه إلى اللّه ويأتيه متقرّباً إليه تعالى، كما لا يخفى .

نعم ، لا يترتّب عليه استحقاق الأجر والثواب، لأنّه يعدّ من آثار الأمر النفسى، فإن كانت للمقدّمه أيضاً ثواب _ كما يدلّ عليه بعض الأخبار فى الوضوء

والصوم فإنّما هى بلحاظ محبوبيّتهما الذاتيه، المتعلّق بهما الأمر النفسى الاستحبابى، لا بلحاظ أمرهما الغيرى المقدّمى للصلاه والاعتكاف .

وثالثاً : أنّه يمكن أن يُقال حتّى لو فرضنا توصليه الأمر الغيرى ، ولكن برغم ذلك فرق بين متعلّقات الأمر الغيرى، لأنّه تارةً يكون المتعلّق مقدّمه بذاته من دون لزوم قصد العنوان فيه أصلاً _ كنصب السلّم _ واُخرى يكون المتعلّق مقدّمه لا بذاته، بل بما أنّه عباده، أى كان قصد الأمر فيه معتبراً، وفرضنا أنّ المكلّف قد علم بهذا الأمر عن طريق الإجماع القائم فى المقام من لزوم قصد الأمر والنيّه فى الوضوء، وبواسطه الأخبار الوارده فى الصوم، فلا إشكال حينئذٍ بأنّ المكلّف إذا قصد إتيان ما هو المقدّمه عند الشارع فى الوضوء والصوم، يكون قصداً لهما بما أنّهما عباده بواسطه أمر نفسهما، ولو لم يكن قد قصد خصوص أمريهما النفسى، لأنّ قصد الأمر المقدّمى الموصوف بذلك، لا ينفك عن كونه قصداً لأمرهما النفسى، وهو كافٍ فى عباديّتهما .

ومن هنا يظهر فساد ما ربّما يتوهّم فى المقام بأنّ المغروس فى الأذهان، ليس هو قصد أمره النفسى فى الوضوء، حتّى يصير عباده، بل المتعارف هو قصد أمره الغيرى المقدّمى، وهو قد عرفت كونه توصّلياً، فيكون وضوءهم باطلاً، وهو خلاف الإجماع .

ووجه الفساد هو ما قد عرفت من كفايه قصد أمره المقدّمى الكذائى، عن أن يكون قصداً للأمر النفسى، لأنّه قد قصد ما يكون بعنوانه مقدّمه، وهو ليس إلّا الوضوء والصوم الناويفيهما الأمر النفسى، فيكون الأمر النفسى منويّاً إجمالاً، وبذلك يصير عباديّاً، نظير ما إذا وقع الشىء المندوب _ كصلاه الليل _ متعلّقاً

للنذر، حيث أنّ الوفاء به لا يتحقّق إلاّ بالقصد بها بما يكون مندوباً لا واجباً بالنذر، وهو واضح لمن كان له أدنى تأمّل .

نعم ، بقى هنا إشكالٌ آخر، وهو أنّه على فرض كون الوضوء بذاته محبوباً

وراجحاً ومطلوباً بنفسه ، وبرغم ذلك تعلّق به الأمر الغيرى، فيلزم حينئذٍ اجتماع الحكمين المتضادّين، من الوجوب الغيرى والاستحباب النفسى ــ إن كان ما يترتّب عليه واجباً ــ أو الندب الغيرى مع استحباب نفسى ــ لو كان ما يترتّب عليه مندوباً ــ .

فيمكن الجواب عنه، تارةً: بالالتزام بزوال الأمر النفسى بحدّه، عند عروض الأمر الغيرى عليه، وإن كان بذاته وملاكه باقياً، فيصير الحكم حينئذٍ مؤكّداً فى الجمع، ملاكاً وخطاباً .

لكنّه مخدوش، بأنّه لو زال الأمر النفسى بحدّه، فإنّه يوجب زوال عباديّه الوضوء، فيعود المحذور من عدم تحقّق ما هو المقدّمه لدى المفروض كون المقدّمه، هى ما كان عباديه لا ـ الوضوء بذاته ، مضافاً إلى أنّ التأكيد يحتاج إلى كون ملاك كلّ من الأمرين متّحداً أى أن يتعلّق الأمر الثانى بما تعلّق به الأمر الأوّل تأكيداً بحسب الملاك أيضاً، كما هو الحال فى اتّحاد متعلّقهما بحسب العمل كما لا يخفى .

وثانياً : بأن يقال بالفرق بين متعلّقى الحكمين وعدم وحدته، لأنّ متعلّق حكم المتولّد من الأمر النفسى، هو عباره عن ذات الوضوء، ومتعلّق الأمر الغيرى ــ سواء كان وجوبيّاً أو ندبيّاً ــ هو الوضوء بإتيانه بداعى أمره النفسى . أى بالوضوء العبادى، فيكون نظير الإجاره المتعلّقه بعباده مستحبّه كصلاه الليل ، فكما أنّه لا منافاه بين كون ذات العمل مستحبّه بأمر استحبابى عبادى، وكون الإتيان به بداعى ذلك الأمر واجباً بالأمر الوارد بلزوم الوفاء بعقد الإجاره، فيكون أحدهما بمنزله الموضوع والآخر بمنزله الحكم، كذلك يكون فى المقام، فهذا الإشكال أيضاً مندفع.

فثبت من جميع ما ذكرنا صحّه قصد القربه فی الوضوء، ولو بأمر غیری، ویصیر بذلک عباده ومقدّمه للدخول فی الصلاه من دون أن یواجه مشکلهً یصعب حلّها والإجابه عنها.

الثانی من التنبیهات: أنّ المتوضّی فی مقام الإتیان بالوضوء، یمکن أن یتصوّر ویتحقّق علی أنحاء شتّی، لا بأس بالإشاره إلیها، وبیان أحکامها، من حیث الصحّه والبطلان .

تارهً: یأتی بالوضوء من دون قصد غایه من الغایات، ووصف من الأوصاف، لا وجوباً ولا ندباً، بل یأتی به بما أنّه محبوب بذاته، وراجحاً بنفسه، مع قصد القربه، فهو محکوم بالصحه، لأنّ ما یعتبر فیه من النیّه _ بکونه محبوباً ومضافاً إلی أمر اللّه من جهه قصد القربه _ موجود فیه.

فإن قلنا بأنّه أیضاً غایه من الغایات فهو، وإلاّ تعدّ صحّه الوضوء مستلزمه لذلک قطعاً، فینتج حینئذٍ أنّه لو لم یقصد هذا المقدار کان باطلاً قطعاً، لعدم تمامیّه ما یعتبر فی نیّته، کما هو واضح .

واُخری: یأتی بالوضوء مع قصد جمیع الغایات، من الوجوب والندب، کما إذا کان الوقت داخلاً وعلیه القضاء أیضاً، وکان قد نذر أن یمسّ المصحف، وأراد قراءه القرآن وزیاره المشاهد وغیرهما، فتوضّأ وضوءاً ناویاً الجمیع.

والظاهر عدم الخلاف فی کفایه ذلک فی صحّه الوضوء، وکونه امتثالاً للجمیع، إذا کان کلّ واحده من الغایات صالحاً للبعث بالاستقلال .

وأمّا إذا لم یکن کذلک، بل البعث حصل من الجمیع بما هو کذلک، أو کان بعضه باعثاً بنفسه دون بعض، فصدق الامتثال للجمیع مشکلٌ، لعدم داعویّته لذلک.

ولکن یجب أن نلاحظ أنّ هذا الفعل الصادر منه یکون نتیجه للأوامر، ویعدّ العمل صحیحاً لتمامیّه أرکانه، وهکذا یکون الحکم فی بعضه أیضاً بالنسبه إلی ما لا یکون داعیاً بالاستقلال .

نعم، يصدق الامتثال لما يكون محرّكاً له من تلك الأوامر .

وثالثه: إذا كان يقصد غايه معيّنه، إلاّ أنّه مع قصده لها حصل له الطهاره ورفع الحدث، وكانت هى الشرط لغايه أُخرى لم يقصدها، فهنا أيضاً يعدّ العمل

محكوماً بالصحّه، وامتثالاً لما قصده من الغايه، وأداءاً للغايه الاُخرى، وبعباره اُخرى لو قصد فى الوضوء غايه الصلاه الواجبه، ثمّ إنّه بعد التوضّى حصل له الطهاره التى كانت شرطاً للطواف الغير المقصود، فيصحّ الإتيان به لحصول شرطه وهى الطهاره، وإن كان الامتثال مخصوصاً للصلاه دون الطواف، إلاّ أنّه يصدق عليه الاداء بالنسبه إليه .

فلا بأس هنا لذكر وجه كون النحو الثانى منها امتثالاً للجميع دون الثالثه، وبيان أنّ الأوامر وجهاتها التى ورد بها الأمر والمأمور به كلّها تكون متعدّده فى النحو الثانى، أو كان التعدّد فى ملاكات الأوامر دون الأوامر والمأمور به _ كما عليه الآملى فى «مصباحه» خلافاً للسيّد فى «العروه» حيث نسب القول الأوّل إلى بعض العلماء، وإن نفى النسبه وادّعى عدم معرفته لصدور مثل هذا القول عن أحدٍ سيّدنا الحكيم قدس سره فى «مستمسكه» _ أو تكون الجهات والأوامر متعدّده، دون المأمور به بحقيقته، وإن كانت حيثيّته متعدّده، أى يصدق أنّه مأمور بكلّ واحد من الأوامر، فيكون مصداقاً للجميع، ومنطبقاً عليه ذلك العنوان برغم تعدّده، كما عليه السيّد فى «العروه» .

وهذا هو الحقّ عندنا، إذا فرضنا صلاحيه كلّ واحد من الأوامر للبعث استقلالاً .

فنحن لإثبات مدّعانا نمثّل بمثال عرفى فى الأوامر العرفيه، فنرجو من ذلك كشف الحقيقه لاخواننا المحصّلين والمجتهدين فنقول: لو طلب ثلاثه من عبد واحد إحضار الماء فى مكان معيّن، ولكلّ حاجته، فالأوّل هو مولاه وطلب منه الماء لأن يشربه، والثانى أباه وطلب منه الماء لمجرّد كينونه الماء فى الموضع، والثالث الإمام عليه السلام وطلبه منه من جهه وجود مصلحه ملزمه فى وجودان الماء

هناک، والمفروض استقلال کلّ واحد من الثلاثه فی بعث العبد وانبعاثه. فقصد العبد بإتیانه امتثال جمیع هذه الأوامر، فلا یخلو حینئذٍ القول بإحدی المحتملات : أمّا القول بعدم صدق الإتیان لواحد منها، وهو باطل قطعاً لعدم

قصور فی صدقه، إذ أنّ انطباق الکلّی علی أفراده قهریّ، وهو واضح لا خفاء فیه.

أو صدق الامتثال لبعض منها دون بعض، فهو ترجیح من غیر مرجّح.

أو صدق الامتثال للجمیع وهو المطلوب .

لا یقال : بأنّه فرق بین الممثّل والممثّل به، حیث أنّ الأوامر المتعلّقه بالأوّل کان جمیعها غیریّاً، بخلاف الثانی فإنّه کان نفسیّاً ،

لأنّا نقول : بأنّ النفسیه والغیریّه غیر مؤثّره فی الافتراق بینها، فی جواز صدق الامتثال للجمیع وعدمه ، بل ربّما یوهم کون الغیریّه أهون، یعنی إذا کان صدق الامتثال فی النفسیه للجمیع ممکناً، ففی الغیریّه یکون الصدق بالأولویّه.

فالأولی بیان وجه تعدّد الأوامر والجهات، بل المأمور به حیثاً لا حقیقهً، وذلک لأنّ المفروض تعلّق الأمر الغیری علی الوضوء لکلّ واحد من الغایات، بقوله: توضّأ للصلاه وللطواف وللکون علی الطهاره ولدخول المسجد ونظائرها ، فالقول حینئذٍ بعدم وجود أمر أصلاً یعدّ دعوی علی خلاف الوجدان والبداهه ، کما أنّ القول بوحده الأمر هنا ممّا لا وجه له، لأنّ تلک الوحده إن أخذت من واحد هذه الأوامر فهو ترجیح بلا مرجّح، وإن أخذت من حیث المجموع، فلیس لنا أمر کذائی متعلّق بالمجموع، فلا محیص إلّا القول بتعدّد الأمر الغیری، المترشّح من الغایات .

کما أنّ مقتضی تعدّد الملاکات والمناطات، هو تعدّد ذی الملاک أیضاً ، کما أنّ مقتضی تعدّدهما تعدّد المأمور به حیثیّاً، لا وجوداً خارجیاً وحقیقهً، لأنّ المفروض وحده الوضوء علی نحو الحقیقه النوعیه، ولا دلیل علی لزوم تعدّد أفراد الوضوء، إذا علمنا من الخارج بأنّ الملاک فی جمیع هذه الأوامر هو حصول

الطهـاره ورفـع الحـدث، وهـو يحصـل بوضـوء واحـد، فيكـون مـأموراً به واحـداً من حيث الحقيقه الوجوديه، ومتعـدّداً من حيث الاعتبارات الاُخرى التى تقتضى تحصيل الامتثال لكلّ أمر من الأوامر .

إذا عرفت مـا تلونـا عليك، تعرف عـدم صـحّه كلام المحقّق الآملى فى «مصـباحه» من ذهابه إلى وحـده الآمر والمأمور به، حمله على هذا الاختيار، والذى أوقعه فى هذه الشبهه اُمور ذكرها، منها :

أنّ الوضوء مقدّمه لكلّ ما يكون معتبراً فيه الصحّه والكمال، ومقدّميته كانت لوجود خصوصيّه دخيله فى صحّه ما يعتبر فيه أو فى كماله .

ولاـ يخفى أنّ هـذا الأـمر ـ مضافاً إلى عـدم مزاحمته لما ذكرنا ـ قـد يكون وجهاً للتعـدّد، لأنّ مقتضـى دخالته فى صـحّه ذلك الشىء وكماله، هو كونه مأموراً به وجوباً أو ندباً، لكلّ واحد منها، وهو واضح .

ومنهـا : أنّ عنوان المقـدّميه يكون حيثيّه تعليليّه لاـ تقييـديّه، يعنى أنّ الأـمر المتعلّق بالوضوء قـد تعلّق بـذاته بعلّه كونه مقـدّمه، لا متعلّقـاً به بعنوان كونه موصوفاً بوصف المقـدّمه، حتّى تكون مقـدّميته مأموراً بها، ومتعلّقه للأمر، حتّى يصـير مثل مسأله الاجتماع الأمر والنهى، فيكون مصداقاً للجواز والامتناع، أو تعدّد الجهه وعدمه ، بل الأمر قد تعلّق بذاته، وتكون المقدّميه علّه لتعلّقه بذاته، فيكون التعدّد فى جهه الأمر وعلّته، لا فى المأمور به بنفسه ، هذا .

لكنّه مخـدوش أوّلاً : بأنّ ذلك مبنىّ على كون المقـدّمه بـذاتها مقـدّمه، لا المقدّمه الموصـله كما قاله صاحب «الفصول» وبعض آخر، ولا المقدّمه بقصد الإيصال، كما عليه «الكفايه» على ما ببالى، فتكون المقدّمه حينئذٍ مقدّمه بحيثيتها التعليليّه لا التقييديّه .

وثانياً : لو سلّمنا ذلك، فلازمه عـدم كون الوضوء ـ فى صوره كونه لغايه واحده أيضاً ـ مأموراً به بالأمر الغيرى، فلم يطلق عليه وصف المأمور به، وعنوان ما

یصـدق الامتثال لأمره وعدم الامتثال، کما قد وقع فی کلام ذلک المحقّق کثیراً، فراجع کلامه فی «المصـباح»(۱) ذیل کلامه عن حکم لزوم قصد الغایه فی تحقیق

الامتثال للأمر، والملاحظ أنّ السؤال المطروح هو أنّه أیّ فرق بین صوره التعدّد والوحده من تلک الجهه، من کون الوضوء بذاته مقدّمه لا بعنوانها ؟

وثالثـاً : أنّ الحقّ هو عـدم المنافـاه بین کون الوضوء بـذاته مقـدّمه، مع کونه مـأموراً بـأمر مقـدّمی لکـلّ واحـد منهـا ، غـایه الأمر یتـداخلان فی مرحله المتعلّق، ویکون عمـل الواحـد مصـداقاً لامتثال جمیع الأوامر، کما یکون الأمر کـذلک فی مثل غُسل واحد ینوی به امتثال جمیع الأغسال المنـدوبه والواجبه المأمور بها، کما فی طواف البیت إذا کان واجباً علیه، فیصدق علیه عنوان التحیه أیضاً، ویکون امتثالاً له، خصوصاً لو قصده، وهو واضح .

ومنهـا : بـأنّ الفرق بین الطلب الوجوبی والنـدبی لیس بنفس ذاتهمـا، حتّی یکونان متضادّین، ولا یضـعف الطلب النـدبی ویشـتدّ الوجوبی، حتّی یکون الفـارق بینهما من جهه التشـکیک ، بل الفرق بینهما یکون بضمّ قیـد الترخیص فی الترک فی النـدب دون الوجوب، الموجب لحکم العقـل بلزوم الإتیـان بمتعلّقه فی الآـخر ، فالطلب الوجوبی فیه اقتضاء للمنع من الترک، من ناحیه حکم العقـل، بلزوم امتثـاله، دون الطلب النـدبی الـذی لا ـ اقتضاء فیه، فلا منافاه بینهما، وعنـد اجتماعهما یکتسب النـدبی لون الوجوبی، فیتّحد الطلبان والمطلوبان، هذا.

وفیه : أنّه لو کان اجتماع الطلبین مانعاً للانطباق فی مثل ما نحن فیه، فإنّ مجرّد هـذا الجواب لا یرفع المحذور أبداً، لأنّه لو سـلّمنا اتّحاد الطلبین فی الوجوب والنـدب لکون أحدهما اقتضائیّاً دون الآخر، فکیف یکون الأمر فی مثل الجمع بین الطلبین الوجوبیّین، حیث یکون کلّ واحد منهما طلباً اقتضائیّاً

۱- المصباح: ۳ / ۴۵۰.

ومتضادّاً على حسب الفرض؟

فالأولى أن يقال : بأن الطلب ليس إلاّ ما هو الصادر بواسطه الأمر بوجود

الملاك فى متعلّقه، فيكون كلّ طلب من جهه غايته مستقلاًّ عن الآخر ، غايه الأمر حيث كان متعلّق الطلب باعتبار نفس الغايات متعدّداً، فيتعدّد بذلك الطلب غيريّاً مقدّمياً من كلّ واحد منهما، ويتعلّق بذات الوضوء الذى كان عملاً واحداً وحقيقه فاردهً خارجيّه، فيكون مطلوبيه الوضوء مثل وصف كونه مأموراً به، حيث يكون حيثياً لا حقيقيّاً، فحينئذٍ لابدّ من تحقّق الامتثال لكلّ واحد من الأوامر _ إذا كان كلّ واحد منها باعثاً له مستقلاًّ _ فإذا لم يوجده كان مؤاخذاً فى مثل الواجبات، لأجل تركه الغايات المتعدّده، ولكن الثواب والعقاب يكون لنفس الغايات لا للمقدّمه .

ومنها : ما قيل بأنّ المحقّق لعباديه الوضوء هو الأمر المتعلّق بالغايه المعتبره فيها الوضوء، لا الأمر الغيرى المتعقّب للشخص المتعلّق بالوضوء ، فما هو قسطه وحظّه يكون من ذاك الأمر النفسى المتعلّق بالغايه ، هذا .

وفيه : قد عرفت إمكان إثبات عباديه الوضوء عن الأمر الغيرى أيضاً، كما يمكن إثباته من الأمر النفسى المتعلّق لنفس الوضوء، لكونه راجحاً بنفسه، مع أنّ إثبات قصد الأمر الذى لم يتعلّق بالوضوء وكان موجباً لعباديّته من غير طريق الأمر الغيرى مشكلٌ جدّاً .

ثمّ بعد الفراغ من بيان صدق الامتثال للجميع، إذا عُدَّ كلّ واحد منها محرّكاً مستقلاًّ، تصل النوبه لبيان أنّه لو لم يكن الجميع محرّكاً ، بل كان بعضه كذلك، فهل يصدق الامتثال للبعض _ وهو ما يكون محرّكاً _ دون الآخر _ وهو ما لا يكون كذلك _ وقلنا بأنّه أداء بالنسبه إليه كما عليه السيّد قدس سره فى «العروه» أم لا؟

والذى يظهر من المحقّق الآملى أنّه ليس بأداء ، بل يكون من باب انتفاء الموضوع، فلا بأس بذكر كلامه ص۴۴۹ وما يرد عليه بتلخيص منّا ، فقال فى ذيل كلام السيّد قدس سره بقوله: «قصد الغايه معتبر فى تحقّق الامتثال ... وما ذكره قدس سره

بظاهره ممنوع، وتحقيق فى ذلك يحتاج إلى بسط الكلام، وهو أنّ سقوط الأمر بالشىء يمكن أن يقع على أنحاء : منها : أن يكون بامتثاله _ أى بإتيان

متعلّقه _ على وجه قُربى، سواء كان تعبّدياً أو توصّلياً لا يتوقّف صحّته عليه، لكنّه أتى به قُربياً .

ومنها : سقوطه بأداء المأمور به ولو لم يكن امتثالاً لأمره، كما فى التوصّلى إذا أتى به لا بداعى امتثال أمره، فإنّه أداء للمأمور به ولا يكون امتثالاً .

ومنها : سقوطه بانتفاء موضوعه، كما إذا أمر بقتل كافر أو قاتل فمات الكافر أو القاتل قبل إنزال العقوبه بهما، فالأمر بقتله ساقطٌ بانتفاء موضوعه، من دون امتثال ولا اداء للمأمور به .

ومنها : سقوطه بانتفاء ملاكه، ولو مع بقاء الموضوع، كما فى تكليف المستطيع العاجز عن الحج بالاستنابه، المشروط بعدم فعل المتبرّع بناءً على سقوط التكليف بالاستنابه بفعل المتبرّع، حيث أنّ ملاك وجوب الاستنابه مشروط بعدم فعل المتبرّع لا موضوعه، لأنّ موضوعه هو شغل ذمّه المستطيع العاجز عن الحجّ، وهو لا ينتفى بعمل المتبرّع، كما لا ينتفى بعمل النائب أيضاً، بل المنتفى هو ملاك وجوبه مع بقاء موضوعه .

وكما فى غسل الميّت أو الصلاه عليه بعد غسله، أو إقامه شخص آخر الصلاه عليه حيث أنّ التكليف بالغسل أو الصلاه يسقط عن غير المباشر بانتفاء ملاكه، برغم بقاء موضوعه، وهو الميّت .

ولا يخفى أنّ معنى الإتيان بالوضوء لا بداعى الإتيان بالغايه، ليس من باب سقوط الأمر بأداء المأمور به ولو لم يكن امتثالاً، لأنّ الوضوء أمرٌ تعبّدى يتوقّف صحّته على إتيانه على وجه قربى، وليس مثل غَسل الثوب الذى يمكن إتيانه لا بداعى امتثال أمره، لكى يعدّ أداءً للمأمور به لا امتثالاً .

فالتحقيق أن يقال: بناءً على اعتبار امتثال الأمر المتعلّق بالغايه فى صحّته،

فلا محيص إلّا عن إتيانه بداعى امتثال الأمر المتعلّق بالغايه المطلوبه، وإن كانت هى الأمر المتعلّق بالكون على الطهاره، حيث أنّه من الغايات المتعلّقه بها الأمر،

وحينئذٍ يكون امتثالاً للأمر المتعلّق بغايته، كما يعدّ أداء للمأمور به، وبناء على الاكتفاء فى عباديته بإتيانه بداعى أمره الغيرى المقدّمى، يكون إتيانه كذلك أيضاً امتثالاً للأمر المتعلّق به، كما أنّه يكون أداءً للمأمور به ، وعلى كلّ تقدير يقع التفكيك بين الاداء والامتثال .

والحقّ، أنّ عباديته إنّما هى بإتيانه بداعى امتثال الأمر النفسى المتعلّق بغايته، لكن يكفى فى إتيانه كذلك قصد امتثال أمره الغيرى، لأنّ امتثال الأمر الغيرى ــ بما هو غيرى ــ لا ينفكّ عن قصد امتثال الأمر المتعلّق بالغير، وتمام الكلام عنه فى الاُصول» انتهى كلامه رفع مقامه .

ويردّ على كلامه من وجوه :

الأوّل : فى جعل امتثال الأمر إتيان متعلّقه على وجه قربى، لأنّ ظاهر كلامه يدلّ على وجود الملازمه بين قصد امتثال الأمر، وكونه على وجهٍ قربى، فكان من قبيل اللازم والملزوم ، مع أنّه ليس كذلك، لأنّه قد يكون النهى قُربياً من دون صدق الامتثال، كما فى عمل محبوب ذاته دون أن يتوجّه إليه الأمر لوجود المزاحمه، كما أنّ قصد الامتثال ربما يكون أعمّ من قصد القربه، إن جعلنا قصد القربه عباره عن طلب القرب المعنوى إلى اللّه تعالى، نظير ما يقرب الإنسان من الأمكنه، كما احتمله بعض فيما سبق، فلازم ما ذكرنا عدم انحصار كون الاداء الموجب لسقوط الأمر هو خصوص الأمر التوصّلى كما ذكره قدس سره ، بل يمكن صدق الاداء للمأمور به فى التعبّدى أيضاً، حتّى وإن لم يقصد امتثال أمره، وهو كما فى المقام، حيث أنّه قد قصد امتثال بعض الأوامر ــ مثلًا الذى كان باعثاً دون بعض ــ فيعدّ ممتثلًا لما قصده ومؤدّياً لما لم يقصده، لأنّ قصد القربه فى نفس العمل محقّق، ولو من جهه قصد امتثاله أمراً آخر .

وثانیاً : انّه قد مثّل لانتفاء الملاک بفعل المتبرّع للحج المستطیع العاجز عنه، حیث أنّه منتف لملاک وجود الاستنابه، لأنّ الموضوع هو عباره عن شغل ذمّه

المستطیع، فهو باقٍ ، وهذا أیضاً لا یخلو عن نظر، لأنّ شغل الذمّه إن کان باقیاً، فإنّ معناه أنّ التکلیف باقٍ، فبقائه مساوٍ مع بقاء الملاک، وإلاّ یلزم خلاف ما ذهبت إلیه الإمامیّه من أنّ الأوامر والنواهی تابعتان للمصالح والمفاسد النفس الامریه، فلعلّ مقصوده من بقاء الموضوع هو نفس الشخص، کما لا یبعد أن یکون کذلک بملاحظه مثاله فی ذیله من غسل المیّت إذا فعله متبرّع آخر، فإنّه یسقط بواسطه ذلک عن المتکفِّل لتجهیزه لانقضاء ملاکه دون موضوعه _ وهو المیّت _ .

وهذا أیضاً فیه نظر، لوضوح أنّ موضوع الحکم لیس هو نفس المیّت أو المستطیع العاجز ، بل موضوع حکم الوجوب عباره عن غسل المیّت وحجّ المستطیع بشغل ذمّته، فإذا غُسّل المیّت بتوسّط شخص، فقد حصل الامتثال، ولم یبق موضوع غُسل المیّت للآخر، حتی یجب إتیانه، فالمقصود من انتفاء الموضوع هنا هو حصوله وتحقّقه فی الخارج، وهو حاصلٌ، وهکذا الأمر فی شغل ذمّه المستطیع، إذ بعد إتیانه بواسطه النائب أو المتبرّع، فقد فرغت ذمّته عن الشغل لا أنّه باق ولا ملاک فیه، کما ادّعاه.

وثالثاً : إنّ ما ذکره من کون قصد امتثال الأمر المتعلّق للغایه هنا، موجب لعبادیّته، ثمّ جعل الحقّ فی ذیله کفایه قصد الأمر الغیری فی ذلک، فإنّ هذا أیضاً لا یخلو عن إشکال، لما قد عرفت منه سابقاً من التصریح بعدم کفایه الأمر الغیری ، بل جعل الوضوء له حظّاً وقسطاً من الأمر النفسی المتعلّق للغایه ، مضافاً إلی أنّه قد عرفت بأنّ وجه کفایه الأمر الغیری لیس بلحاظ کونه قصداً للأمر النفسی للغایه ، بل یکون بلحاظ کونه قصداً لأمره النفسی المتعلّق بالوضوء بخصوصه لمحبوبیّه ، أو للوجه الآخر الذی ذکرنا من کون الأمر الغیری قابلاً للتقرّب به إلی اللّه، لکونه فی الحقیقه أمراً مضافاً إلی اللّه.

وفی هـذا الوجه لاـ یبعـد أن یشـعر بمـا ذکره الآـملی من کونه أیضـاً قصـد غـایه الأـمر النفسـی، واللّه العالم بحقیقه الحال، وعلیه الاتّکال فی کلّ مقال .

ورابعه: ممّـا یمکن تصـویره فی الوضوء والـذی تعرّضـنا إلیهـا فی التنـبیه الثـانی، هو أن یقصـد إتیـان الوضوء لغـایه معیّنه، ولکنه أحضرها لغایه ثانیه، أو لا للغایه الاُولی، فهو أیضاً ذو وجوه شتّی: لأنّه تارهً: یعلم فی البدایه أنّه لا یأتی بالغایه المقصوده ، وحینئذٍ السؤال أنّه هل یجوز له الإتیان بذلک الوضوء أم لا؟ فإن أتی به هل یعدّ صـحیحاً أو باطلاً أم لا؟ ففیه اختلاف، وصـریح جماعه ـ کالعلاّمه فی «التـذکره» و«المنتهی» و«النهایه» و«القواعـد»، وهکـذا المحقّق فی «جامع المقاصد» ـ هو الجواز ، بل نقل صاحب «الحـدائق» عن بعض احتمـال عـدم جوازه، حتّی مع قصـد الوجوب، لأنّه لا یأتیه، ولا مع قصـد النـدب لکونه غیر شـرعی ، خلافاً لجماعه اُخری مثل فخر المحقّقین والشـهید فی «الذکری»، بل هو ظاهر الشـهید الثانی وجماعه ممّن تأخّر عنه ، ونسب ذلک إلی المشـهور، حیث أنّهم أجازوا ذلک مطلقاً، لأنّهم صرّحوا بجواز التوضّی بنیّه الندب، حتّی لمن کان غایه المأتی به واجباً علیه، إلاّ أنّه یصیر فی الواقع واجباً، لکون الواجب وجوده متوقّفاً علیه، هذا فضلاً عمّن یأتی بقصد الوجوب ثمّ لا یأتی بنفس الواجب، فإنّه صحیح قطعاً .

هذا، وأمّا مع إتیان الغایه المقصوده به، فلا إشکال حینئذٍ فی إتیان سائر الغایات منضمّاً إلیها، لکون الحدث مرتفعاً بها .

والأقوی هو أن یُقال إنّ هذا الاختلاف لعلّه کان من جهه أنّ المقدّمه المطلقه هل هی واجبه أو موصله أو تکون بقصد الإیصال؟

فمن قال بالأوّل، فیجوّز هاهنا لأنّه برغم إتیانه مطلقاً لکنه فی الواقع واجب ولو لم یوصله إلی ذی المقدّمه.

ولو قصد بالإتیان الندب، فإنّه یکون وضوئه صحیحاً لتمامیّه أرکان النیّه، من

وجود الأمر، وقصد القربه، إلاّ أن يكون قد قصد التشريع، فهو حرام، ويوجب للبطلان .

وأمّا من ذهب إلى أنّ المقدّمه الموصله واجبه ، فحينئذٍ لا يكون الوضوء فى

الفرض المزبور واجباً لعدم كونه مقدّمه راجعه، فلابدّ له الإتيان بما هو المقدّمه للغايه المطلوبه المعيّنه، فلابدّ حينئذٍ من تكرار الوضوء.

والظاهر كون الوجه الأوّل أقوى، كما عليه الشيخ الأعظم قدس سره فى «طهارته» .

ومن هنا ظهر حكم الصوره الثانيه وهو ما لو قصد الوضوء لغايه مندوبه، فى وقت الواجب، فالكلام فيه يكون كالكلام فيمن توضّئ ولم يرد إتيان الغايه به، هذا إذا كان وقت وجوب الوضوء .

الثالثه : بأن يقصد حال الوضوء غايه مندوبه، ولكن لم يكن الوضوء فى ذلك الوقت عليه واجباً، فتوضّأ لقراءه القرآن مثلاً ، ثمّ لم يتلو شيئاً منه، ـ سواء علم من أوّله أنّه لم يقرأ أو شكّ فيها، أو كان عازماً عليها ثمّ انصرف بعد التوضّى ـ فالظاهر كفايه ذلك الوضوء للصلاه، وكان صحيحاً ورافعاً للحدث، لتماميّه الأركان فيه، كما لا يخفى .

ورابعه : بأن يكون الشروع فى الوضوء قبل الوقت، وكان مندوباً، ففى أثنائه دخل الوقت، ففى بطلان ذلك ـ كما عليه العلاّمه فى «القواعد» ـ أو الحكم بالصحّه والبناء على الندب باعتبار شروعه فيتمّ ما شرعه أو الحكم بالتبعيض أو عدمه، أقوال: فالمحقّق فى «جامع المقاصد» جعل الأخير أضعف الاحتمالات ، بل لم نر التصريح به من أحد ـ على ما بأيدينا من كتبهم إلاّ عن مثل الخمينى بل لعلّه كذلك السيّد الخوئى ـ من جهه أنّ الوضوء حيث كان مستحبّاً صار مقدّمه للصلاه، وبرغم أنّ المقدّمه وجوبها عقلى لا شرعى لكن هنا لا تتّصف المقدمه بالوجوب ـ وان أحضر جميع أجزاء الوضوء فى الوقت ـ بل تكون مندوبه .

أمّا كيفيّه الحكم بالتبعيض هى بأن يكون ما كان قبل الوقت فمستحب، وما كان بعده يكون واجباً، وهذا هو مختار السيّد فى «العروه» وأكثر المحشين عليها ،

غـایه الأـمر أنّ بعضـهم مثل الحکیم قـدس سره یصـرّح بأنّ المجتمع بین الوجوب والاسـتحباب فی الوضوء کان بـدایتهما خلافاً لآخرین کالآملی رحمه الله حیث یقول

بأنّ مفهومهما یکون بحدّیهما وإن لم یکن کذلک بحقیقتهما، فلا ینفک اجتماعهما عن جمع الوجوب والاستحباب بحدّیهما ، ولکن یحکم بالصحّه، لأنّ الوضوء تعدّ حقیقته واحده ـ غیر متعدّده حتّی یتفاوت ـ فی الوجوب والندب، فلا مانع من الجمع بینهما.

أمّا الحکم بأن لا ینوی الوجوب والندب أصلاً، للإشکال فی إمکان الاتّصاف بالوصفین فی عمل واحد، وتشبیهه بمثل الحجّ ـ حیث کان شروعه مستحبّاً ولکن یجب إتمامه ـ أو الاعتکاف بالنسبه إلی الصوم فی الیوم الثالث ، لعلّه قیاس مع الفارق، لأنّ العرف یری عمل الوضوء عملاًـ واحداً، لأنّ تمحّض الوضوء فی الوحده، أشدّ لدیهم من الحجّ والاعتکاف، بل کان حکم الوضوء حکم الصلاه ، فکما لا یصحّ أن یجعل الصلاه بعضها مستحبّاً وبعضها واجباً فکذلک فی الوضوء .

وکما لا یصحّ اتّصافه بالندب فقط ـ لدخول بقیّه الأجزاء فی الوقت وصیرورته واجباً ـ کذلک لا یصحّ إتمامه وجوباً، لعدم وقوع بعض أجزائه الواقع قبل دخول الوقت واجباً، فلا یتّصفه بشیء منهما، وهذا هو المنقول عن المیرزا عبد الهادی الشیرازی قدس سره .

والأقوی عندنا هو الصحّه، ولو قصد الندب لجمیعه، حتّی بعد دخول الوقت، خصوصاً لو لم نقل بوجوب المقدّمه إلاّ عقلیاً ـ لا شرعیّاً ، کما احتمله عدّه من الأصولیّین ـ.

ووجه الصحّه هو ما عرفت بأنّ ما جُعل مقدّمه للصلاه، لیست ذات الوضوء، بل بما هو عباده، وهی لا تتحقّق إلاّ أن یقصد بذلک کونه علی وجه قربی، ولو کان من جهه محبوبیّته الذاتیه، فضلاً عمّا کان واجباً واقعاً مثلاً ، فحینئذٍ قد عرفت صحّته حتّی مع قصد الندب، فیما إذا کان جمیع الوضوء بأجزائه فی الوقت

الواجب، ويحكم بالصحّه فيه.

ففى المقام من كون بعضه فى داخل الوقت دون بعض، يكون الحكم بالصحّه

يكون بالأولويّه.

وقياس المقام مع الحجّ أو الاعتكاف غير وجيه، لأنّه وإن صحّ فى الحجّ كون بدءه ندبياً وختمه وجوبياً إذا اختار إدامه العمل، لكن هذا بخلاف المقام، حيث كان دخول الوقت ووجوبه _ إن قلنا به _ غير اختيارى، فلا يبعد أن يقال بوجوب الحجّ والاعتكاف بعد الشروع، أو بعد البلوغ إلى اليوم الثالث، وصيروره المجموع واجباً على النحو المشروط المتأخّر ، وهذا بخلاف باب الوضوء، فإنّه كان مستحبّاً منذ البدايه وإن علم دخول الوقت فى أثنائه .

كما أنّه يمكن القول بصحّته مع قصد الندب لجميع الأجزاء، إذا قلنا بوجوب _ لا مطلقاً كما عليه المشهور _ المقدّمه الموصله أو إذا كانت المقدّمه بقصد الإيصال، فحينئذٍ دخول الوقت لا يؤثّر فى وجوب الوضوء، إلّا مع قصد الإيصال، أو كان يتوصّل بها إلى ذيها واقعاً بعده.

فالحكم بالصحّه قوىّ جدّاً، كما أنّ القول بكونه واجباً ومستحبّاً لا يخلو عن بُعد .

هذا تمام الكلام فى الغايات، وحيث كان أكثر ما قلنا فيها مشتركاً ومتّحداً مع الوصف، فلذلك أعرضنا عن ذكر حال التوصيف بالخصوص، واكتفينا بما قلناه فى الغايه، فعليك بالدقّه والتأمّل، وتطبيق المباحث السابقه فيه أيضاً، كما لا يخفى على المتأمِّل الفطن .

وخامسه : أن يأتى بالوضوء لغايه معيّنه تقيّداً أو وصفاً، ثمّ بان له عدم وجود تلك الغايه والوصف، أو كان ولكنّه لم يترتّب عليه تلك الغايه، مثلاً توضّأ للصلاه الواجبه مع العلم بأنّه لو لم تكن واجبه لما توضى، وقد عرفت منّا سابقاً، قوّه احتمال الصحّه، لأنّه محبوب بالذات، وقد أحضره على وجه القربه، فيكفى فى الصحّه، إلاّ أن نذهب إلى اعتبار قصد امتثال الأمر فيه، فيحكم بالبطلان، لأنّه ما

قصده لم يكن واقعاً كذلك، فلا يكون امتثالاً لأمره الشرعى، وحيث لم نعتبره فالصحّه قويّه، وإن كان الأحوط الإعاده .

الثالث من التنبيهات: من نذر أن يكون على طهر حين تلاوه القرآن ودخوله المسجد بصيغتين، فهل يجب عليه الوضوء متعدّداً أم يكفى واحداً ؟

فيه خلافٌ، ذهب الآملى قدس سره إلى الثانى، خلافاً للسيّد فى «العروه» وأكثر أصحاب التعاليق التفصيل فى المسأله، بين أن يكون متعلّق النذر هو الوضوء للتلاوه وغيرها، فلابدّ من التعدّد ــ يعنى لو قال الناذر: «للّه علىّ أن أتوضّأ لتلاوه القرآن ومثله لدخول المسجد»، ــ وبين أن يكون متعلّق النذر هو تلاوه القرآن مع الوضوء ودخول المسجد فلا حاجه إلى التعدّد.

فى الوضوء / عدم اعتبار النيّه فى رفع الخبث

والفارق بين الفرضين أنّه فى صوره الاُولى، يكون امتثال الأمر النذرى وادائه مستتبعاً، أى كلّ ما يصدق الامتثال يصدق الاداء، وإلاّ فلا ، فلو توضّأ من دون قصد للوضوء النذرى أصلًا، فإنّه يرتفع حدثه، ويجوز له الدخول فى المسجد وقراءه القرآن، مع صدق الكمال المترتّب عليه، إلاّ أنّه لا يعدّ ممتثلاً للأمر النذرى ولا مؤدّياً.

كما أنّه لو قصد واحد منهما معيّناً، فيصدق الامتثال والاداء لخصوص ما قصده دون غيره، حيث لم يقصده ولم يأت به .

هذا بخلاف الصوره الثانيه، وهى ما لو قصد النذر للتلاوه والدخول مع الوضوء، فحينئذٍ لو توضّأ بدون قصد أحدهما، لا يكون امتثالاً لواحد منهما ولا أداءً لكلّ منهما وإن كان وضوئه صحيحاً ورافعاً للحدث.

وإن قصد أحدهما دون الآخر، فحينئذٍ هو ممتثلٌ لما قصده مؤدٍ للآخر.

فهذا من موارد التى انفكّت قضيّه الامتثال والاداء بعضها عن بعض .

فخالف الآملى فى ذاك القسم، وقال بكفايه وضوء واحد لكلّ واحد من النذرين بحيث يشمل حتّى الصوره الاُولى أيضاً، إلاّ أن يكون مفاد نذره مقيّداً

ولا تعتبر النيّه فی طهاره الثياب، ولا غير ذلک ممّا يقصد به رفع الخبث(۱)

بشرط لا، يعنی بأن يتوضّأ لکلّ منهما بخصوصه دون الآخر .

ولکن الحقّ مع السيّد قدس سره ، لأنّ مقتضی ظهور الصيغه هو التعدّد، لأنّ الظاهر عرفاً فی الأولی کون المنذور هو تحصيل الوضوء لکلّ واحد من القراءه والدخول، بخلاف الثانيه حيث أنّ ظهوره فی لزوم التلاوه والدخول حال کونه مع الوضوء .

ويشهد للفرق بينهما، أنّه يکفی فی الثانيه _ حتّی لو کان حال النذر للقراءه والدخول متوضّئاً _ أن يتلو بتلک الطهاره التی کانت له، بخلاف الأولی حيث أنّه لابدّ له من تحصيلها ثانياً وفاءاً للنذر.

وهذا أوّل دليل نقيمه علی مدّعانا، فالحقّ ما ذهب إليه الأکثر من القول بالتفصيل ، إلّا أن تقام قرينه تفيد خلاف ظاهر الصيغه ، فحينئذٍ يؤخذ بدلالتها، وإن کان خلاف ظاهر الجمله فی کلا الصورتين، کما لا يخفی .

(۱) واعلم أنّ المصنّف بعدما فرغ عن حکم الطهاره الحدثيه، من لزوم قصد امتثال الأمر مع القربه، أراد أن يبيّن بأنّ الطهاره الخبثيّه لا تحتاج إلی قصد الأمر ولا قصد القربه ولا المباشره، بل ولا التوجّه إلی نفس المأتی به، بل يتمشّی حتی وإن کان غافلاً عن کونه متعلّقاً للأمر ، بل يکفی فی حصولها مجرّد تحقّق ما يزيل النجاسه شرعاً من المطهّرات، حتّی لو حصل رغم إراده للمکلّف واختياره أو بلا توسّط فعل إنسان، کما لو أطارت الريح الثوب النجس وأوقعه فی ماء الکرّ، وزالت عنه عين نجاسته، فإنّه يطهر، إن لم نقل بحاجته إلی العصر أيضاً کالأجسام الصيقليّه ، وذلک کلّه يستفاد من الأدلّه المتکفّله لبيان تطهير النجاسات مثل ما ورد فی خبر الکاهلی: «کلّ شیء يراه ماء المطر فقد طهر»(۱) .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۶ ماء المطلق، الحديث ۵.

وقوله مشيراً إلى غديرٍ من الماء: «إنّ هذا لا يصيبه شيئاً إلاّ وقد طهّره».

وقوله : «كلّما أشرقت عليه الشمس فقد طهر».

وأمثال ذلك .

فبعدما عرفت ظهور تلك الأخبار فيما ادّعينا، فلا وجه لمن ادّعى ظهورها لوجوب المباشره، المستلزمه للنيّه، مع إمكان الإشكال فى كلّيه ذلك أيضاً، إذ لا ملازمه بين وجوب المباشره مع لزوم النيّه، لإمكان أن يكون المطلوب هو صدوره بنفسه، وإن كان الالتفات مفقوداً من الفاعل حينئذٍ، هذا مع العلم بأنّ الغلبه العرفيه على التفات المكلّف لما يقوم به ويصدر عنه.

هذا، فضلاً عن وجود الإجماع والضروره من المسلمين، حيث لم يشاهد ولم ينقل الخلاف _ إلاّ من أبى سهل من الشافعيه وابن سريج فى الحكم بلزوم النيّه _ على عدم لزوم النيّه والمباشره ومن هنا ظهر أنّ ما ادّعاه صاحب «المدارك» من التباس الفرق بين الطهارتين، لخلوّ الأخبار عن البيان، ليس فى محلّه .

كما أنّ ما ذكره صاحب «مصباح الفقيه» من أنّ المقام ليس ممّا يجوز التمسّك فيه بظهور الدليل وإطلاقه، لأنّ جواز التمسّك بهما فرع إمكان الإطلاق لمثل ذلك _ وهو لزوم قصد الأمر _ وهو مفقودٌ فيما نحن فيه .

ليس بوجيه، لما قد عرفت من ظهور لسان الأدلّه، على كون المطلوب ليس إلاّ وجوب الطهاره، من أى طريق حصلت، ولو كان بغير اختيار أو بدون شعور _ كالنائم _ بل حتّى المباشره، فدلالته على عدم وجوب النيّه _ ولو بدلاله الاقتضاء والعقل _ كان بطريق أولى.

فالمسأله واضحه بحمد اللّه، لا تحتاج إلى إطاله الكلام فيها .

ولو ضمّ إلى نيّه التقرّب، إراده التبرّد، أو غير ذلک، كانت طهارته مُجزيه(۱)

(۱) إنّ المصنّف قدس سره حصر ذكر ضمائم النيّه فى باب الوضوء فى هذا المقام، لكنّه خصّه بالضمائم المباحه مثل إراده التبرد وغيره، فلا بأس أن نبحث فى هذا المقام عن جميع أفراد الضمائم وبيان حكمها من الصحّه والبطلان.

فنقول ومن اللّه الاستعانه :

الضمائم تكون بحسب حال الحكم على ثلاثه أقسام ، لأنّها: إمّا تكون مباحه، أو راجحه، أو محرّمه ، وأمّا المرجوحه فلا يبعد أن يكون حكمها متّحداً مع حكم المباحه، ولذا لم نستقلها فى البحث.

فيقع الكلام حينئذٍ فى مقامات ثلاثه :

المقام الأوّل : فى الضميمه المباحه والمرجوحه، كأن يتوضّأ للّه تعالى ولبروده الماء أو للّه ولسخونه الماء بحراره الشمس ــ حيث يعدّ مكروهاً ــ كما أنّه يجرى فى الصلاه فى الحمّام، لو نوى الصلاه للّه تعالى مع كونها فى الحمّام الذى يوجب مرجوحيتها ولو بمعنى قلّه الثواب.

فيتصوّر وجوه المسأله، وصورها فى الضميمه بأربعه صور، بعد القطع بعدم الإشكال فى الصحّه، فيما لو كان داعيه فى أصل الفعل والعمل هو التقرّب إلى اللّه تعالى وامتثال أمره، لكنّه حين اختياره المشخّصات الفرديه والخصوصيّات المصداقيه اختار مصداقاً مباحاً أو مرجوحاً، حيث كان بناءً على الحكم العقلى الأولى مختاراً فى اختياره لأى فرد من الأفراد فى الزمان والمكان. هذا فضلاً عن أنّه لا يصدق على هذا الاختيار الضميمه حتّى نبحث عن حكمه، وهو واضح .

والعجب عمّن نقل عنه صاحب «مصباح الهدى» أنّه ذهب إلى التخيير الشرعى، لكون الأوامر لا تتعلّق إلاّ بالطبيعه، بلحاظ وجودها فى الخارج، فيكون مركز الأمر والحكم هو الفرد والأفراد، فيكون التخيير شرعيّاً لا عقليّاً .

فهـذا فضـلًا عن فساد أصل مبناه كما قرّر فى الاُصول، فإنّه فاسد من حيث البناء، يعنى لا يوجب بطلان العمل ـ لو سـلّمنا المبنى ـ لعـدم كونه من الضـمائم، لمـا قـد عرفت أنّ مـا دعاه لإتيان الفعل ليس إلّا أمر اللّه تبارک وتعالى، وأمّا الخصوصـيّات الفرديه فهى من التوابع القهريه فى جميع الموارد، كما لا يخفى .

كما لا إشكال فى صحّه الفعل، لو كان قصده مجرّد امتثال أمره، من دون ضميمه اُخرى معه، فهو أيضاً خارج عن بحث الضميمه .

كما لا إشـكال فى البطلان فيما لو أتى العمل لمجرّد البروده والسـخونه من دون وجود قصـد القربه وامتثال الأمر، لأنّه خارج عن البحث المزبور، إلّا أنّه باطل من جهه فقدانه لقصد القربه والأمر، وهما أيضاً واضحان ولا كلام فيها .

وأمّا صور الضمائم:

الصوره الاُولى: ما لو كان الداعى الاسـتقلالى والباعث الأصلى لصدور الفعل هو أمر اللّه تبارک وتعالى مستقلًّا، إلّا أنّه ضمّ إليه قصـد التبريـد تبعـاً، بحيث لو لم يكن الأـمر الإلهى موجوداً، لما كان التبريـد محرّكاً له وهـذه تعـدّ أقوى الصور من حيث الحكم بالصـحّه ، بل الإجماع المنقول قائم على صـحّته، لعدم منافاته للإخلاص المعتبر فى العباده، لأنّ المفروض أنّ داعيه كان أمر اللّه تعـالى، ومجرّد لحوق شـىء به لم يكن يضـرّ بإخلاـصه ولم يكن فى نفسه حرامـاً لاـ يوجب البطلاـن، فلعـلّ القـائلين بالبطلان ـ كالعلاّـمه فى بعض كتبـه تبعـاً لجمـاعه، كمـا فى «الروض»، وفخر الـدّين والشـهيدين فى «البيـان» و«القواعـد»، والمحقّق الثـانى وصـاحب «الجـواهر» ـ أرادوا غير هـذه الصوره، كمـا يشـعر اسـتدلالاتهم بمنافـاته للاخلاـص بـذلک، إلاّـ أن يأخـذوا فى معنى الإخلاـص أن لاـ ينضمّ إلى قصـده شـيئاً مطلقاً ولو لم يكن باعثاً ومحرّكاً، وهو بعيـد، ومن هنا ذهب صاحب «كاشف اللثام» إلى التنزيل وتعلّق إطلاق الأصحاب بالبطلان بغير هذه الصوره .

فدعوى الإجماع لابدّ أن يوافق مع قوله وتنزيله رحمه الله ، لوجود كثير من

المخالفين بين الفقهاء، فسيأتى بعد ذلك ما يؤيّد الحكم بالصحّه فى الفرض المذكور .

الصوره الثانيه : وهى أضعف من سابقتها، وهو فرض كون الباعث والمحرّك لإتيان الفعل قابليّه كلّ من الأمر والضميمه مستقلاًّ، لداعويّته نحو الفعل.

فهذه الصوره قد وقع الخلاف بينهم فى حكمها، فقد ذهب قوم إلى صحّته _ كالمحقّق من ظاهر إطلاق كلامه فى «الشرائع»، و«المبسوط» و«المعتبر» وبعض كتب العلاّمه، والسيّد الاصفهانى، والسيّد فى «العروه» وجميع التعليقات الموجوده عندنا _ خلافاً لآخرين حيث حكموا بالبطلان _ كالشهيد فى قواعده ، بل وهكذا من عرفت النسبه إليهم البطلان فى الصوره السابقه، لو لم نُسلّم التنزيل، وقلنا بأنّهم يقولون بالبطلان فى تلك الصوره، ففى هذه الصوره يكون البطلان بالأولويه، ولذلك احتاط الآملى فيها دون سابقتها ، بل صاحب «مصباح الفقيه» قد فصّل بين ما لا يقدر على ترك الإتيان بداعويّه الميل النفسانى، حيث حكم بالصحّه، وإلاّ بالتأمّل فى صحّته مع الإمكان، كما أنّ صاحب «الجواهر» أشكل على صحّته _ .

فى الوضوء / حكم الضمائم الراجحه فى النيّه

ولكن الأقوى عندنا هو الحكم بالصحّه، لأنّ المعتبر فى النيّه ليس إلاّ كون العمل مأتياً به للّه تبارك وتعالى، وأن يكون داعيه ومقصوده مستقلاًّ هو أمر اللّه تعالى وإن كان فى الواقع لو لم يكن قصده لكان آتياً به لداعى التبريد أو غيره.

والقول باعتبار الإخلاص على نحو لا يجمع مع هذا الفرض، هو أوّل الكلام، لعدم دليل من الكتاب والسنّه والإجماع على اعتبار الاخلاص كذلك .

والعجب من صاحب «الجواهر» حيث يدّعى خلافه، لما قد عرفت منّا سابقاً بالتفصيل من عدم وجود دليل لفظى على وجوب القصد النيّه إلاّ الإجماع، فهو دليل لبّى، يجب الاقتصار فيه على القدر المتيقّن، وهو إنّما يكون محمولاً على غير مثل هذه الصوره .

فدعوى عدم صدق الداعويه المستقلّه هنا _ لاستحاله تأثير المؤثّر المتعدّد

فى أثر واحد، أو للتساقط بين الداعيين من جهه التدافع بينهما، فيصير كلّ واحد منها جزء العلّه لإيجاد العمل ــ ممّا لا يَصغى إليه العرف، وهو مخالف للظهور لأنّه يقال للعبد الذى أتى بالوضوء بقصد أمر اللّه وداعويّته ــ إلاّ أنّه لو لم يكن كذلك لأتى به بقصد آخر ــ أنّه عبد ممتثلٌ لأمر اللّه، ولا ينافى نيّته المعلّقه الاُخرى مع الإخلاص ، فضلاً عن عدم دليل على لزومه بهذه الشدّه، ومن ذلك يظهر وجه تأييد الصحّه للصوره السابقه أيضاً .

فبقى هنا صورتان الاُولى: ما لو كان الداعى إلى الفعل هو مجموع الداعيين، بحيث لو لم يكن كلّ واحد منهما موجوداً لما كان يتحرّك نحو العمل.

الثانيه: ما لو كان قصد الضميمه له داعياً بالاستقلال، وقصد أمر اللّه تبعاً له، ولا داعويه له مستقلاًّ .

فالحكم بالبطلان فيهما قوىٌّ لو اعتبرنا شرطيه الاخلاص فى قصد القربه، وإن كان ظاهر إطلاق المحقّق فى «الشرائع» و«المبسوط» و«المعتبر» والعلاّمه فى بعض كتبه «كالإرشاد» هو الصحّه فيهما أيضاً ، إلاّ أنّه يمكن حمل كلامهم على غير هاتين الصورتين.

وجه البطلان: واضح، لأنّه ينافى الاخلاص الذى قلنا باعتباره بالإجماع، خصوصاً بطلانه فى الصوره الأخيره أوضح من سابقتها، لتبعيه داعويه الأمر الإلهى، كما لا يخفى .

هذا كلّه فى الضمائم المباحه والمرجوحه .

المقام الثانى، فى الضمائم الراجحه: مثل من يتوضّى ويصلّى ويقصد بهما تعليم الغير أو يزكّى ومقصوده أيضاً اقتداء الناس به، كإطاله الركوع لانتظار إلحاق المأموم به والجهر فى التكبيره للإعلام وأمثال ذلك .

فى الوضوء / اعتبار الخلوص فى النيّه

والظاهر هو اتّفاق العلماء على صحّته، كما نفى الخلاف فى «المدارك» ونقل الاتّفاق فى «الدروس» إذا كان الأمر الإلهى للوضوء مستقلاًّ والآخر تبعاً، لأنّه

مضافاً إلى عدم منافاته للاخلاص ، قد يؤكّده ورود أخبار كثيره فى أبواب مختلفه عن ذلک كوضوء الحسنين عليهماالسلام لتعليم من لا يعلم الوضوء ، بل الأخبار الوارده فى أداء الزكاه أنّه يستحبّ التظاهر به، حتّى يقتدى به الغير، ويرغب فيها، وأمثال ذلک . فلا إشكال فى صحّه صوره تبعيّه الضميمه وأصاله العباده، كما لا إشكال فى صحّه صوره استقلال كلّ منهما ، وإن تنظّر فى «الجواهر» فى الصوره الثالثه، وهو ما لو كان المجموع علّه مستقلّه .

بل وهكذا الآملى، لكونه خارجاً ومنصرفاً عنه مورد الإجماع ونفى الخلاف .

بل السيّد فى «العروه» وأصحاب التعاليق، حكموا بالبطلان، ولعلّه من جهه عدم صدق داعويه الأمر للعباده له بعلّه مستقلّه.

وإن كان التمسّک بإطلاق الأخبار لمثله لا يخلو عن وجه، وإن كان الأحوط الذى لا يترک هو البطلان، فإذا كان هذا باطلاً، ففى صوره تبعيّه الأمر العبادى والمستقلّ للضميمه، كان بطلانه بطريق أولى .

هذا كلّه إذا أتى بالضميمه الراجحه بما هى ضميمه راجحه وقد عرفت حكمه.

وأمّا لو أتى من جهه راجحيّه نفسه وباعثيّته لا من حيث الضميمه، فيكون حينئذٍ حكمها حكم الضمائم المباحه، كما لا يخفى .

المقام الثالث فى الضمائم المحرّمه : وهى قد تكون من الرياء وما بحكمه من طلب السمعه ، واُخرى غيره من العُجب .

ثمّ المحتملات فى الرياء ثلاثه: تاره: يعدّ من عمل الجوانح والقلب، وهو القصد إلى المراء والتظاهر بلا سرايه منه إلى العمل الخارجى .

واُخرى: أن يكون العمل الخارجى منطبقاً عليه عنوان الرياء، فيسرى عليه قبحه ويصير حراماً .

وثالثاً : أن يكون الرياء ملازماً للفعل الخارجى لا منطبقاً عليه.

والظاهر كون الرياء من قبيل القسم الثانى ــ كما عليه الآملى والحكيم والشيخ

الأنصاری، وظاهر بقیّه الفقهاء ــ خلافاً للسیّد الاصفهانی، حیث جعله من القسم الأوّل، لأنّه قال: «من الواضح أنّ صرف القصد من دون العمل لا یصدق علیه الریاء عرفاً،فالریاء عباره عن العمل الذی قصد به التظاهر والمراء أمام الناس، ویقصد به رضی غیر اللّه» .

فحینئذٍ یکون مرکز النهی هو نفس العمل، فإن کان عبادیّاً یوجب الفساد، بلا فرق بین القول بجواز اجتماع الأمر والنهی أو الامتناع، وذلک لوجهین :

أحدهما : بأنّه لو قلنا فی تلک المسأله بالجواز، إلاّ أنّه لو استفدنا من الأدلّه التی سنذکرها إن شاء اللّه بأنّ الخصوص شرط فی تمام أفعال العباده، نظیر الطهاره، ففقدانه یوجب البطلان، من جهه کونه فاقداً للشرط، فیکون حینئذٍ حدوث الریاء فیه بمنزله حدوث الحدث فی الصلاه وغیرها من استلزام البطلان.

وثانیها : بأنّه یمکن أن یقال بأنّ مسأله اجتماع الأمر والنهی تجری فیما إذا کان متعلّق الأمر والنهی بحسب طبیعه کلّ منهما منفصلًا عن الآخر ، لکن مقام الامتثال قد حصل بینهما اجتماع نظیر الغصب والصلاه ، هذا بخلاف ما نحن فیه، حیث أنّ متعلّق النهی لا یکون إلاّ نفس العمل متلوّناً بهذا اللون، فما نحن فیه من النهی عن الریاء نظیر النهی عن الصلاه فی وبر ما لا یؤکل لحمه، فکما هو مفسد للعمل ولو قلنا بجواز الاجتماع، هکذا یکون فی المقام لأنّ النهی متعلّق بنفس العباده .

إذا عرفت ما ذکرنا، فلا بأس هنا بذکر الأدلّه التی ادّعی دلالتها علی اعتبار الخلوص فی التعبّدیات، وملاحظه کیفیّه دلالتها، وهل أنّها تدلّ علی الحرمه وبطلان العمل ــ أی وضعاً وتکلیفاً ــ أو لا یدلّ إلاّ علی التکلیف والحرمه، أو لا یدلّ شیء منهما؟

فنقول ومن اللّه الاستعانه فهو خیر ناصر ومعین :

استند أصحابنا علی اعتبار الخلوص بالأدلّه الثلاثه، من الکتاب والسنّه والإجماع .

فأمّا الکتاب: فقد استدلّ بآیه الاخلاص وهی قوله تعالی : «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا

لِيَعْبُدُوا اللّه َ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ»(۱)، حيث أنّهـا تـدلّ على أنّ العباده لا تكون مأموراً بها، إلاّ مع الإخلاص، فما لا إخلاص فيه لا أمر فيه ، فيفهم أنّ الخلوص شرط لصحّه العباده ، هذا كما فى «الجواهر» .

ولكن يمكن الخدشه فى دلالتها من جهات :

الاُولى : أنّه يلزم على ذلك انحصار الامر فى التعبّـديات، لأنّ مفهوم الآيه يدلّ حينئذٍ على أنّ ما لا إخلاص فيه لا أمر فيه حينئذٍ، مع أنّه واضح البطلان، لوجود الأوامر التوصّليه فى التبرّع .

الثانيه : وجود لفظ (الـدين) فيها، يدلّ على كون المراد هو الاخلاص فى عباده اللّه، فى قبال عباده الأوثان وهو الشـرك الجليّ لا الشرك الخفى، حتى يشمل مثل الرياء .

اللّهمّ إلاّ أن يراد من (الدين) هو الطاعه، فيكون معنى قوله تعالى: «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» أى مخلصين فى الطاعه، فيدخل المقام فيه .

الثـالثه: الآـيه الشـريفه تخاطب أهل الكتاب، بـدلاله صـدر الآيه فى أوّل السوره، على كون المقصود هو الاخلاص فى قبال عباده الأوثـان لاـ فى قبـال الرياء ، مضافاً إلى أنّ عطف الصـلاه والزكاه اللّتين العباديتان عليه يوجب كون المقصود هو ما ذكرناه، وإلاّ يكون من باب ذكر الخاص بعد العام .

هـذا فضـلاً عن الكلاـم الـذى قيـل عنهـا فى تفسير «مجمع البيـان» و«البيضـاوى» و«النيسـابورى»، بـل وجزم به شـيخنا البهائى فى «الأربعين» بأنّ معنى «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» هو أنّه لا يخلطون بعبادته عباده مَنْ سواه .

فـإذا عرفت مـا ورد على دلاـله هـذه الآـيه فـإنّه سـار فى آيات اُخرى مثل قوله تعالى: «قُلْ اللّه َ أَعْبُـدُ مُخْلِصا لَهُ دِينِى»(۲)، وقوله تعالى: «فَاعْبُدْ اللّه َ

۱- سوره البيّنه: آيه ۴.

۲- سوره الزمر: آيه ۱۴.

مُخْلِصا»(۱)، وقوله تعالى: «قُلْ إِنِّى أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللّه ـ مُخْلِصا لَهُ الدِّينَ»(۲)

وغيرها من الآيات .

اللّهمّ إلاّ ـ أن يتمسّـك أحـدٌ بمـا ذكره المحقّق فى «المعتـبر» والعلاّـمه فى «المنتهى» من وجوب الإخلاـص، بعـد الفراغ عن كون الواجب هو العباده، أو يراد من «الدِّين»هو الأعمّ، فيشمل الطاعه أيضاً، فيدخل ما نحن فيه أيضاً .

لكن دعوى ذلك لا يخلو عن تكلّف، واللّه العالم .

ومن الآيات التى استدلّ بها قوله تعالى : «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحا وَلاَ يُشْـرِكْ بِعِبَادَهِ رَبِّهِ أَحَدا»(۳)، أى بأن لا يُدخل فى عبادته رضـى أحـد سوى اللّه، وأن يكون عمله خالصاً ومخلصاً له تعالى ، هذا وإن كانت دلالته للإخلاص لا يخلو عن وجه، لو أردنـا من الشـراكه مـا ذكرنـاه ، ولكن يمكن أن يكون المقصود فى قبـال المشـركين فى أصـل العبـاده مثـل عبـاده الأوثـان ، وكيف كـان فـإنّ الآيـات لا ـ تخلو عن الإشـعار بـذلك، كمـا لا يخفى على المنصف المتأمّل، لاسيّما الآيه الأخيره مع ملاحظه بعض الأخبار، كما سيأتى ذكرها عن قريب .

ومن الآيـات التى تمسّـك بها الآملى، قوله تعالى : «وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُـدُوا إِلَها وَاحِـدا»(۴) ، أى بـأن تكون العباده للّه وحـده، ولا يخلـط معهـا طلب رضـى غيره سبحانه ، ولكن الإنصـاف دلالته على خلاف المقصود ــ وهو عباده اللّه فى قبال عباده الأوثان أو الشرك ــ أقوى، كما لا يخفى .

وأمّا السنّه، فيمكن الاستدلال بعدّه أخبار صحيحه وغير صحيحه .

۱- سوره الزمر: آيه ۲.

۲- سوره الزمر: آيه ۱۱.

۳- سوره الكهف: آيه ۱۱۰.

۴- سوره التوبه: آيه ۳۱.

أمّا الصحاح مثل ما رواه زراره وحمران عن أبی جعفر علیه السلام قال : «لو أنّ عبداً عمل عملاً یطلب به وجه اللّه والدار الآخره، وأدخل فیه رضا أحد من الناس کان مشرکاً ، وقال أبو عبداللّه علیه السلام : من عمل للناس کان ثوابه علی الناس یا زراره کلّ ریاء شرک»(۱) .

ومنها : خبر علی بن إبراهیم عن أبی الجارود عن أبی جعفر علیه السلام قال : «سُئِل رسول اللّه صلی الله علیه و آله عن تفسیر قول اللّه عزّوجلّ : «فَمَنْ کَانَ یَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحا وَلاَ یُشْرِکْ بِعِبَادَهِ رَبِّهِ أَحَدا»؟

فقال : مَنْ صلّی مراءه الناس فهو مشرک، ومن زکّی مراءه الناس فهو مشرک، ومن صام مراءه الناس فهو مشرک، ومن حجّ مراءه الناس فهو مشرک، ومن عمل عملاً ممّا أمر اللّه به مراءه الناس فهو مشرک، ولا یقبل اللّه عمل مراء»(۲) .(۳)

ومنها : خبر جراح المدائنی عن أبی عبداللّه علیه السلام : «فی قول اللّه عزّوجلّ : «فَمَنْ کَانَ یَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحا وَلاَ یُشْرِکْ بِعِبَادَهِ رَبِّهِ أَحَدا»؟

قال : الرجل یعمل شیئاً من الثواب لا یطلب به وجه اللّه، إنّما یطلب تزکیه النفس، یشتهی أن یُسمع الناس، فهذا الذی أشرک بعباده ربّه ، ثمّ قال : ما من عبد أسرّ خیراً فذهبت الأیّام أبداً حتّی یظهر اللّه له خیراً ، وما من عبد سیّر شرّاً فذهبت الأیّام حتّی یظهر اللّه له شرّاً»(۴) .

ومنها : خبر مسعده بن زیاد عن جعفر بن محمّد علیه السلام عن آبائه علیهم السلام : «أنّ

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۱ مقدّمه العبادات، الحدیث ۱۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۱، مقدّمه العبادات، الحدیث ۱۳.

۳- انّا للّه وانّا إلیه راجعون، أصبت بمصاب أعزّ الناس علیَّ ألا وهو والدی وهو الشیخ الجلیل والسیّد النبیل، السیّد سجّاد ابن السیّد قاسم الگرگانی، وکان وفاته یوم الاثنین الخامس من شهر ربیع الثانی، سنه سبع وأربعمائه بعد الألف من الهجره النبویّه، رضوان اللّه تعالی علیه وجعل الجنّه منزله ومأواه».

۴- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، مقدّمه العبادات، الحدیث ۶.

رسول اللّه سُئِل فیما النجاه غداً ؟ فقال : إنّما النجاه فی أن لا ـ تخادع اللّه فیخدعکم، فإنّه من یخادع اللّه یخدعه، ویخلع منه الإیمان، ونفسه یخدع لو یشعر ، قیل له : فکیف یخادع اللّه ؟ قال : یعمل بما أمره اللّه، ثمّ یرید به غیره، فاتّقوا اللّه فی الریاء، فإنّه الشرک باللّه ، إنّ المرائی یُدعی یوم القیامه بأربعه أسماء: یا کافر، یا فاجر، یا

غادر، یا خاسر ، حبط عملک، وبطل أجرک، فلا خلاص لک الیوم، فالتمس أجرک ممّن کنت تعمل له»(۱).

فإنّ دلالته علی الحرمه والبطلان أوضح من الأخبار السابقه، کما لا یخفی علی المتأمّل فی فقراتها.

ومنها: خبر یزید بن خلیفه قال: «قال أبو عبداللّه علیه السلام : ما علی أحدکم لو کان علی قلّه جبل، حتّی ینتهی إلیه أجله، أتریدون أن تراؤون الناس، إنّ من عمل للناس کان ثوابه علی الناس، ومن عمل للّه کان ثوابه علی اللّه، إنّ کلّ ریاء شرک»(۲).

ومثله الخبر الرابع فی الباب نفسه.

ومنها: خبر السکونی عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «قال النبی صلی الله علیه و آله : إنّ الملک لیصعد بعمل العبد مبتهجاً به، فإذا صعد بحسناته، یقول اللّه عزَّ وجلَّ اجعلوها فی سجّین، إنّه لیس إیّای أراد به»(۳).

ومنها: خبر هشام بن سالم عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «یقول اللّه عزَّ وجلَّ: أنا خیر شریک، فمن عمل لی ولغیری، فهو لمن عمله غیری»(۴).

ومنها: خبر أبی بصیر، قال: «سمعت أبا عبداللّه علیه السلام یقول: یجاء بالعبد یوم

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۱، مقدّمه العبادات، الحدیث ۱۶.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، مقدّمه العبادات، الحدیث ۲.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، مقدّمه العبادات، الحدیث ۳.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، مقدّمه العبادات، الحدیث ۷.

القیامه قد صلّی، فیقول: یا ربّ قد صلّیت ابتغاء وجهک، فیقال له: بل صلّیت لیقال: ما أحسن صلاه فلان اذهبوا به إلی النار، ثمّ ذکر مثله فی القتال وقراءه القرآن والصدقه»(۱).

ومنها: خبر علی بن سالم، قال: «سمعت أبا عبداللّه علیه السلام یقول: قال اللّه تعالی: أنا أغنی الأغنیاء عن الشریک، فمن أشرک معی غیری فی عملٍ لم أقبله إلاّ ما کان

لی خالصاً»(۲).

ومنها: خبر ابن القدّاح، عن أبی عبداللّه علیه السلام أنّه قال لعبّاد بن کثیر البصری فی المسجد: «ویّلک یاعبّاد!إیّاک والریاء، فإنّه مَنْ عمل لغیر اللّه وکّله اللّه إلی من عمل له»(۳).

ومنها: خبر محمّد بن عرفه، قال: «قال لی الرضا علیه السلام : ویحک یابن عرفه! اعملوا لغیر ریاء ولا سمعه، فإنّه من عمل لغیر اللّه وکّله اللّه إلی ما عمل، ویحک ما عمل أحدٌ عملاً إلاّ رؤاه اللّه به إن خیراً فخیراً وإن شرّاً فشرّاً»(۴).

ومنها: خبر السکونی عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «قال أمیر المؤمنین علیه السلام : ثلاث علامات للمرائی: ینشط إذا رأی الناس، ویکسل إذا کان وحده، ویحبّ أن یحمد فی جمیع أموره»(۵).

فإنّه قد تمسّک به الشیخ الأعظم قدس سره لما نحن بصدده.

هذه جمله الأخبار التی یمکن أن یتمسّک بها للدلاله علی بطلان الریاء.

نعم، قد أشار الشیخ الأعظم وغیره إلی إمکان الإستدلال لما نحن فیه بما

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، مقدّمه العبادات، الحدیث ۱۰.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۲، مقدّمه العبادات، الحدیث ۱۱.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۱، مقدّمه العبادات، الحدیث ۶ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۱۴، مقدّمه العبادات، الحدیث ۸.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۱۳، مقدّمه العبادات، الحدیث ۱.

يتضـمّن من توقف الأعمـال على النيّه مثل قوله عليه السـلام : «لكلّ أمرى ء ما نوى»، وقوله عليه السـلام : «إنّما الأعمال بالنيّات»، بـأن يكون المراد من النيّه هى النيّه الخـاصّه، وهو كونه خالصـاً للّه فى العبـاده، فينتـج بـأنّه لاـ عمـل إلاّ مع وجود هـذه النيّه، وهو المطلوب.

إلاّ أنّ الشيخ قدس سره قد أعرض عنها بواسطه ما ذكر فى الضمائم المباحه من التجويز فيها، إذا كانت عله التحريك هى الأمر الإلهى، وكان الآخر تبعيّاً، مع أنّ مقتضى الجمود على ما مرّ فيما سبق هو عدم الكفايه فيه، كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّ التصرّف فى النيّه وإراده النيّه الخاصّه، ليس على ما ينبغى.

فالأولى هو الإعراض عن ذلك، والتعرّض لما يستفاد من تلك الأخبار السابقه.

والذى ينبغى أن يُقال فيها هو أمران:

الأوّل: فيما أورد على دلالتها على المقصود، والجواب عنه.

الثانى: بيان مقدار دلالتها، وكيفيّتها لإثبات ما هو المقصود فيما نحن فيه.

فأمّـا الأوّل: فقـد أورد عليها أوّلاً: بأنّها لا تـدلّ على بطلان العمل، بل غايتها إثبات عـدم قبول العمل الـذى فيه رياء، وأنّه مساوق لعدم ترتّب الثواب والجزاء على العمل المرائى، وعدم القبول لاينافى صـحّته، فيمكن أن يكون العمل صحيحاً ولا ثواب فيه، كما ذهب إليه السـيّد المرتضـى قـدس سره فى «الانتصار»، بل مال إليه بعض متأخّرى المتأخّرين، فالأمر حينئـذٍ ساقط، ولا يجب عليه الإعاده فى الوقت، ولا القضاء خارجها.

إلاّ أنّه غير مقبول، ولا استبعاد فيه، لما ورد فى كتاب اللّه عزَّ وجلَّ نظير قوله تعالى: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللّه ُمِنْ الْمُتَّقِينَ»(۱).

ومن المعلوم عـدم شـرطيه التقوى فى صـحّه الأعمـال، ولو كـانت عبـاديه فليس المراد من القبول فى مثله إلاّـ عـدم ترتّب الجزاء والثواب عليه، فهكذا الأمر فيما

۱- سوره المائده: آيه ۳۰.

نحن فیه من عمل المرائی، حیث یثاب وان کان عمله صحیحاً وهو المطلوب.

وثانیاً: بأنّ الحرام المستفاد من تلک الأخبار، إنّما هو إراءه عمله للناس لا نفس العمل الذی یعدّ عبادیّاً.

وثالثاً: لو سلّمنا کون متعلق الحرام هو نفس العمل، لاـ الاراءه، وبرغم ذلک نقول بإمکان القول بجواز اجتماع الأمر والنهی، فیکون العمل المرائی حراماً، لکنّه صحیح ومسقط للإعاده والقضاء، هذا، ولکن جمیعها مخدوشه ؛ فأمّا عن الأوّل: فبأنّ کون عدم القبول هو أعمّ من عدم الصحّه، أی یمکن أن یکون العمل صحیحاً بنفسه ومسقطاً للأمر، إلاّ أنّه غیر مقبول وغیر مثاب علیه، کما ورد فی

بعض الأحادیث، بأنّ شارب الخمر لا یُقبل عمله أربعین صباحاً، مع أنّه لا إشکال فی صحّه عمله، فإنکار صاحب «المصباح» لذلک بدعوی الملازمه بین عدم القبول وعدم الصحّه، وحمل القبول فی الآیه علی القبول بنحو الکامل التامّ، لیس فی محلّه.

وهذا أمرٌ مسلّمٌ عندنا، إلاّـ أنّا ندّعی دلاله الأخبار فی المقام علی البطلان بخصوصه ـ مضافاً إلی أنّ الظهور العرفی الأوّلی فی کلمه (عدم القبول)، هو عدم الصحّه ـ مثل خبر علی بن إبراهیم عن أبی الجارود بقوله: «من عمل عملاً ممّا أمر اللّه به مراءاه الناس، فهو مشرک ولا یقبل اللّه عمل مراء»(۱).

بل صراحه بعض الأخبار فی حبط العمل وکونه باطلاً، مثل خبر مسعده بن زیاد، من الإمر بالاتّقاء عن الریاء، بقوله: «فاتّقوا اللّه فی الریاء، فإنّه الشرک باللّه... إلی قوله: حَبَط عملک، وبطل أجرک، فلا خلاص لک الیوم، فالتمس أجرک ممّن کنت تعمل له»(۲).

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۱، مقدّمه العبادات، الحدیث ۱۳.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۱، مقدّمه العبادات، الحدیث ۱۶.

فبناءً على ذلک، لم يتصرّف فى معنى القبول فى الآيه والروايه الوارده فى شارب الخمر، أى المراد منهما هو صحّه العمل، وكونه مسقطاً للأمر، إلاّ أنّه لا يقبله اللّه ولا يعطيه الأجر والثواب المرتقب فى مثله لغير الشارب فهذا المستفاد من الأخبار أمر معقول، من دون حاجه إلى ضربٍ من التأويل الذى قاله صاحب «الجواهر» فى ذيل هذه الآيه.

فأمّا عن الثانى: فلما قد عرفت منّا سابقاً، بأنّ المحرّم هو نفس العمل الذى كان منطبقاً عليه عنوان الرياء، لا مجرد القصد كما توهّمه بعض.

ومن هنا ظهر الجواب عن الثالث أيضاً، لأنّه حينئذٍ يكون نفس العمل العبادى متعلّقاً للنهى، فيكون من قبيل النهيى المتعلّق بالعباده الموجب لفسادها، لا أن

يكون متعلفق النهى عنواناً ملازماً للعمل، أو متعلّق النهى أمراً خارجاً عنه كالقصد، حتّى يدخل تحت عنوان اجتماع الأمر والنهى، حتّى يقال بصحّه العمل على القول بالجواز دون الامتناع.

فإذا عرفت دفع الإشكالات عن الروايات، تصل النوبه إلى البحث عن مقدار دلالتها، فنقول: فأمّنا الثانى من الأمرين، فلا إشكال بأنّ المستفاد من مجموع تلک الأخبار هو حرمه الرياء فى الجمله، سواء كان فى العبديّات أو غيرها، فلا أقلّ من ثبوتن الحرمه فى الاُولى قطعاً، كما عليه الإجماع، بل ولا خلاف فى أصل حرمته، كما يدلّ عليه قوله: «أنّه شرک»، والأمر بالاتّقاء فى خبر مسعده، بل ما ورد من أنّه يُدعى بأسماء خاصّه من الكافر والفاجر والغادر والخاسر، بل وإطلاق الخدعه عليه، وكونه موجباً لسلب صفه الإيمان عنه، وكون العمل فى السجّين، وأمثال ذلک من التعابير التى توجب القطع والاطمئنان للفقيه بحرمته.

وهذا أمرٌ مقطوع به عند الأصحاب، لا سيّما فى العباديات لو لم نقل بالحرمه فى التوصّليات أيضاً، غايه الأمر أنّه لا أثر فيها إلاّ من جهه نفى الثواب على الامتثال، وترتّب العقوبه على أصل الرياء، ولو قلنا بحرمته فيها، وهذا بخلاف

التعبّديات حيث يكون أثره هو البطلان، مضافاً إلى وجود ما سبق من العقوبه ونفى الثواب.

بـل وهكـذا يسـتفاد البطلاـن فى التعبـديّات من تلـك الأخبـار، لمـا عرفت من الظهور العرفى فى أنّ عـدم القبول هاهنا هو عـدم الصحّه، مضافاً على كونه يوجب الحبط فى عمله، أو كون العمل لمن عمل له.

هذا فضـلاً عن أنه قد بأنّه إذا سُلّم دلالتها على حرمه الرياء، وسُلّم كون الرياء منطبقاً عليه للعمل بنفسه، وكونه يوجب الحبط، فلا إشكال حينئذٍ فى بطلانه من جهه دلاله النهى فى العبادات على الفساد قطعاً.

مع إمكان استفاده البطلان فى بعض مصاديقه، فيما إذا كان الداعى فى أصل

العمـل هو الريـاء لا الإمر الإلهى، من جهه كونه فاقـداً للإخلاص ومنافياً له المسـتفاد اعتباره فى الجمله من الآيات والروايات، بل يكفينا الإجماع الموجود فى المقام لو فرضـنا عدم دلالتهما فضـلاً عن الأولويه المستفاده ممّا ذكرناه فى الضمائم المباحه، إذا قلنا بفساد العباده فى بعضها، ففى مثل الضمائم المحرّمه يكون بطريق أولى.

فثبت ممّا ذكرنا عدم تماميّه ما ذكره السيّد الاصـفهانى قدس سره _ من انحصار استفاده البطلان من جهه كونه منافياً للإخلاص فقط، كما فى الضمائم المباحه، ولا إضافه فى الضمائم المحرّمه عن المباحه فى هذه الجهه أصلاً _ لما قد عرفت الإضافات فيها، وكون البلطان هنا من جهات شتّى، فعليك بالدقّه فيما ذكرناه.

نعم، قد اعترض الشـيخ الأعظم والسيّد الاصـفهانى قدس سـره على اسـتفاده البطلان من خبر السـكونى(۱)، من جهه أنّ ابتهـاج الملائكه فى تصاعد العمل يفيد كون العمل واجداً للشرائط المعتبره والصحّه، وجعله فى السجّين لا يدلّ على بطلانه،

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۲، مقدّمه العبادات، الحديث ۳.

فلذلک حمله الشیخ قدس سره علی عمل مَنْ کان حسناته سیّئات الآخرین، کما اشتهر بأنّ حسنات الأبرار سیّئات المقرّبین، وهذا المعنی من الخلوص غیر معتبر فی عامه الناس قطعاً.

هذا، ولکن یمکن أن یقال: بأن وجود أخبار کثیره دالّه صراحه أو تلویحاً علی البطلان یغنینا عن التمسک بمثل خبر السکونی، الذی هو ضعیف سنداً، فلا یمکن المعارضه مع تلک الأخبار، وإن سلمنا دلالته علی الصحّه، مع أنّه مشکل أیضاً بملاحظه لفظ (السجّین)، لوضوح أنّه محلّ یوضع فیه الاعمال الباطله والردیئه فلا یعقل أن توضع فیه الأعمال الصحیحه، وکیف کان فالمسأله واضحه بحمد اللّه.

کما لا یضرّ بما قلنا المناقشه للمرائی فی دلاله الجزء الثانی للسکونی، من

ذکر ثلاث علامات للمرائی _ کما استدلّ به الآملی _ مع أنّ دلالته علی البطلان کان بعد الفراغ عن إثباته بدلیل آخر، بأنّ الریاء مبطلٌ فهو یذکر علامته، وإلاّ لواه لما یستفاد منه البطلان.

وجه عدم الإضطرار، هو ما عرفت من وجود أخبار کثیره مستفیضه _ لو لم نقل بتواترها فی ذلک _ یغنینا عن التمسّک بمثل هذه الأخبار، کما لا یخفی.

فإذا ثبت حرمه الریاء ومفسدیّته للعباده، تصل النوبه للبحث عن أنّ الضمیمه المحرّمه _ مثل الریاء _ هل هی مبطله للعباده مطلقاً _ أی فی الأقسام الأربعه المذکوره فی الضمیمه: من کون الداعی بالاستقلال هو الریاء، والأمر الإلهی تبعاً، وعکسه، وسواء کان کلّ واحد من الداعیین قابلاً للتحریک مستقلاًّ أو لم یکن کذلک، بل کان المجموع منهما محرّکاً _ أو لابدّ من القول بالتفصیل بین صوره کون الریاء تبعیّاً، فیحکم بالصحّه، أو کان بالاستقلال فعلیّاً أو تقدیریاً یحکم بالبطلان، أو القول بالتفصیل بین کونه مستقلاً فعلیّاً فیحکم بالبطلان، وإلاّ کان صحیحاً سواء کان تبعیّاً أو مستقلاًّ تقدیریّاً، کما فی الضمیمه المباحه؟.

وجوه وأقوال.

والذی یظهر من إطلاق کثیر من الأصحاب، وصراحه بعض _ کصاحب «الجواهر» و«مصباح الهدی» وکثیر من أصحاب تعلیقات «العروه» لولا الکلّ هو الحرمه والبطلان إذا کان المکلّف مرائیاً فی عبادته مطلقاً، سواء کان بالاستقلال أو بالاشتراک، أو بالتبعیّه، بأن لا یکون الریاء بنفسه قابلاً للتحریک.

والوجه فی ذلک إطلاق الأدلّه وعمومها بإدخال رضی الناس فی عمله، الشامل لصوره التبعیّه أیضاً.

خلافاً للشیخ الأعظم من التردید والتوقف وعدم الاختیار للصحّه أو البطلان، ووجه أنّ إطلاق الإدخال یشمل صوره الداعی المتأکّد، لأنّ للریاء التبعی أیضاً دخاله فی العمل أیضاً.

ومن أنّ ظاهر کثیر من أدلّه الریاء، دخالته علی نحو العلّیه استقلالاً أو جزئیاً، لا مثل التأکد، فیکون المراد من الإدخال ذلک، فیصحّ.

وهذا بخلاف مثل صاحب «مصباح الفقیه» والسیّد فی «الروائع» وبعض محقّقی المتأخّرین، کما فی «الجواهر» من الحکم بالصحّه فی صوره التبعیّه، مبتیّاً علی أنّ الریاء _ بزعم السیّد _ حکمه حکم الضمائم المباحه، بلا فرق بینهما، إلاّ من حیث الحکم بالحرمه والإباحه تکلیفاً، وأمّا من جهه الوضع، فکما لا یفید الضمیمه المباحه التبعیّه، فهکذا تکون المحرّمه. أو علی أنّ التبعیّه معناها عدم دخالتها فی تحقّق العمل، فلا تشملها الأدلّه، ردّاً علی الشیخ، حیث زعم أنّها تشمل الأدلّه لها بإطلاقها وعکساً بحسنه زراره عن أبی جعفر علیه السلام قال: «سألته عن الرجل یعمل الشیء من الخیر فیراه إنسان فیسرّه ذلک؟

قال: لا بأس، ما من أحد إلاّ وهو یحبّ أن یظهر له فی الناس الخیر، إذا لم یکن صنع ذلک لذلک»(۱).

۱- وسائل الشیعه: الباب ۵، مقدّمه العبادات، الحدیث ۱.

كما فی «مصباح الفقيه» حيث يدلّ الخبر على أنّ التبعيّه الموجوده غالباً فی الناس لا يوجب الفساد والبطلان.

ولكن الإنصاف أن يُقال إنّ الأدله الدالّه على بطلان العباده بالرياء متفاوته، إذ بعضها يدلّ على كون الرياء بنفسه حراماً ومنهيّاً عنه، والنهی المتعلّق بالعباده يوجب الفساد، هذا من غير ملاحظه كون الرياء ينافی الاخلاص أو لا.

وفی بعض آخر كان وجه البطلان، منافاه الرياء للإخلاص.

فعلى هذا التقدير يكون فساد كلام السيّد الاصفهانی فی عدم البطلان فی مثل التبعيّه، هو ما عرفت منّا سابقاً، من أنّه زعم عدم تماميّه أدلّه حرمه الرياء لإفساد العمل، لاختلاف متعلّق النهی والحرمه مع متعلّق الأمر للعباده، وقد عرفت جوابه

وفساد مبناه.

وأمّا من حيث البناء، كان كلامه صحيحاً إن لم تناف التبعيّه للإخلاص.

نعم، قد يرد عليه أنّه لو كان الحكم فی الرياء، حكم الضميمه المباحه، فلابدّ من الحكم بالصحّه فيما اذا عُدّ الرياء محرّكاً مستقلّاً تقديراً كما قاله فی الضمائم المباحه أنّه لم يصرح بذلك.

وأمّا من زعم تماميّه أدلّه الحرمه _ كصاحب «مصباح الفقيه» وهو مختارنا فلا ترديد فی ثبوت فساد العمل، إلاّ من جهه الإشكال فی موضوع الأدلّه، وأنّه هل لفظتی الإدخال والاشتراك للغير، يشمل لمثل دخاله الغير تبعاً أم لا؟ وإن كان سلّمنا من جهه الإخلاص أنّه غير منافٍ، ولا يكون البطلان مستنداً إليه.

والظاهر الأقوى شمول لسان بعض الأدلّه بمثل التبعيّه أيضاً؛ للترديد فی أنه هل يصدق عليه أم لا؟

فإن قيل: إنّه لا يصدق عليه المرائی، فهو قول غير وجيه، وإن سلّم صدق المرائی على مثله فيصدق عليه الإدخال، فتشمله الأدلّه من هذه الجهه، وإن لم تشمله الأدلّه من جهه منافاته للإخلاص.

وما ذكره صاحب «المصباح» من توهّم معارضه ذلك مع محتوى حسنه زراره الوارد فيها قوله عليه السلام : «لا بأس فيما إذا سرّه أن يراه الناس»، لا يخلو عن شبهه، لأنّه فرق بين ما كان الرياء دخيلاً على نحو القيد المؤكّد للداعى، غايه الأمر بالاستقلال، وبين ما يكون فعله للّه تبارك وتعالى خالصاً لوجهه الكريم، ولكنه يسرّ بأنّ فلاناً يراه على عمل خير، إذ من المعلوم أنّ حاله السرور كامنه فى جبلّه الإنسان ويحب الإنسان أن يكون مشهوداً له فى عمل الخير، كما يكون متأثراً بما إذا شوهد وهو يفعل القبيح، فعدم إضرار سروره بذلك لا ينافى بطلان عبادته بالرياء التبعى، كما لا يخفى.

فكلام المشهور هو المنصور من كون الرياء محرّماً ومبطلاً للعباده مطلقاً،

حتّى ولو كان تبعيّاً.

ثمّ يأتى الكلام فى السمعه التى هى بحكم الرياء، بل لو لم نقل أنّها من أقسام الرياء، لأنّ معنى السمعه هو أن يأتى العمل حضور من لا يكون المقصود رؤيته فقط، بل رؤيته لإسماع الآخرين بأنّ فلاناً يعمل كذا حتّى يشتهر بين الناس أنّه يصلّى ويصوم مثلاً، فالدليل على حرمته ومفسديّته ــ مضافاً إلى شمول أدلّه الرياء بأسرها ــ هو إشعار بعض الأخبار السابقه، بل دلالتها بخصوصه لذلك، مثل دلاله خبر محمّد بن عرفه قال: «قال لى الرضا عليه السلام : ويحك يابن عرفه اعملوا لغير رياء ولا سمعه»(۱) الحديث.

وخبر جراح المدائنى فى تفسير قوله تعالى:«فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا... » فى حديث: «إنّما يطلب تزكيه النفس، يشتهى أن يسمع به الناس»(۲).

فهذا الذى أشرك بعباده ربّه فالحكم فى السمعه أيضاً واضح بحمد اللّه.

* * *

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۱، مقدّمه العبادات، الحديث ۸.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۲، مقدّمه العبادات، الحديث ۶.

«هاهنا فروع فقهيّه»

الفرع الأوّل:

لاـ يخفى عليك بأنّ الرياء يتصوّر على أنحاء شتّى، لأنّه تارةً يكون فى أصل العمل كما هو الغالب، واُخرى فى أجزائه، وثالثه فى كيفيّاته.

فالرياء فى أصل العمل لا إشكال فى مبطليّته له، إذا كان عباديّاً، كما عرفت تفصيله، فلا نعيد.

وأمّا إذا كان فى أجزائه، فهو أيضاً على قسمين: لأنّه تارةً: يكون الجزء بنفسه عباده _ كقراءه القرآن، والسجده فى الصلاه، وكغسل الوجه واليدين فى الوضوء _ فلا إشكال أنّ الرياء فيه موجب لبطلان نفس الجزء قطعاً، لكونه عباده

وقع فيها ما يوجب تعلّق النهى بها، الموجب لفسادها.

ولكن يوجب بطلان الجزء بطلان أصل العمل بالكلّ أو لا؟

قد يقال بالأوّل، لأنّ وقوع الرياء فى عمل عبادى، يكون من قبيل وقوع الحدث فيه، فكما أنّه مبطل ومفسد كذلك يكون الرياء، بلا فرق بين أن يتدارك الجزء الواجب بعده أم لا، فهذا هو الذى ذهب إليه السيّد فى «العروه» وتبعه جماعه.

كما أنّه يمكن أن يقال بالتفصيل بين ما لا يتداركه أصلاً، فهو مبطل للكلّ، من جهه نقص العمل من الجزء الواجب، لا لأجل عروض الرياء عليه فقط، لأنّ المفروض أن أثره إبطال الجزء فقط لا الكلّ، وبين أن يتداركه خارجاً بعد ذلك، فهو أيضاً على قسمين: لأنّه تارةً بالتدارك يوجب البطلان أيضاً، لإنّه يستلزم وقوع زياده عمديّه فى العباده، وهى مبطله إذا كانت مثل الصلاه، فحينئذٍ لا مفرّ عن البطلان فى هذه الصوره من التدارك وعدمه، لأنّه يلزم النقيصه العمديه وزيادتها مع عدم التدارك، لأنّه قد فرض بطلان هذا الجزء بالرياء، فهو نقيصه، كما أنّه فرض أيضاً زياده عمديه نقصيه قد فرض عدم تداركه، وكونه بنفسه باطلاً، وزيادةً لكونه صار كالكلام الآدمى، فتكون الصلاه على كلّ حال باطله.

واُخری: لا ـ ویدب التدارک بطلان العمل ـ کما فی غَسل الوجه فی الوضوء، حیث أنّه لو أدخل الریاء فیه حین غَسل الوجه وبطل هذا الجزء، فإذا أعاده وتدارکه فإنّه لا یوجب البطلان أصلاً، لأنّه لا یعتبر فی غَسل الوجه کون الموضع جافاً کما لا یخفی والحکم کذلک فی الصلاه، لو لم نقل بکونه زیاده عمدیه.

وأمّا إذا لم یکن الجزء الواجب عبادهً ـ أی یعتبر فیه قصد القربه ـ کما فی مثل عمل الحجّ لبعض نسکه ـ إن لم نقل بوجوب قصد القربه فی تمام أجزائه ـ فحینئذٍ لا یوجب الریاء فیه البطلان، بل یفید ـ کما عرفت ـ صدور حرام منه لو کان حراماً، غایه الأمر حیث أنّ العمل یشتمل علی جزء کان مصداقاً للحرام، قد یتوهّم کون العمل أیضاً منهیّاً عنه، لکنّه فاسد، فأنّ مجموع العمل لا یکون حراماً

ولا منهیاً عنه، غایه الأمر کان الجزء بخصوصه کذلک، والمفروض عدم بطلانه بالنهی عنه أیضاً لکونه توصیلیّاً، کما عرفت.

هذا کلّه فی الجزء الواجب تعبّدیّاً کان أو توصیلیّاً.

فإنّ کان فی الثانی ـ أی من الأجزاء المستحبّه ـ فهو أیضاً علی قسمین: لأنّه تارهً: یکون من جزء الماهیّه.

واُخری: من جزء الفرد والخارج.

فالأوّل منهما: مثل التکبیرات الواقعه فی الحالات المختلفه فی الصلاه، فإنّها جزء الماهیّه الصلاه، وتعدّ عباده، فلا إشکال فی أنّ الریاء مبطله لها، إلاّ أنّ بطلان الصلاه به متوقّف علی صیروره الصلاه باطله بإدخال ما لیس فی الصلاه فیها، وإن أوجب الإخلال فی موالاتها أو صارت کالکلام الآدمیّ فی کونه مخلاًّ لها، وإلاّذ لا یوجب البطلان، إلاّ علی قول السیّد فی «العروه» بکون الریاء إذا وقع فی الصلاه ـ ولو فی أجزائها المندوبه ـ کان کوقوع الحدث فیها مبطلاً لها، ولیس کنیه القطع حیث لا یضرّ لو عاد.

وأمّا الثانی منهما: هو الذی کان جزءً للفرد، وإن لم یکن جزءً للماهیّه، کالقنوت

فى الصلاه، حيث تكون الصلاه ظرفاً لها لا كونها مركبّه من القنوت وغيره.

نعم، إذا قنت المصلّى فى الصلاه، يصير القنوت أيضاً جزءً مستحبّاً للفرد، فعدم بطلان الصلاه بالرياء يكون بالأولويه إن قلنا بعدم البطلان فى سابقه، إلاّ أنّ إطلاق كلام السيّد يشمله أيضاً.

لكن الأقوى خلافه، كما هو كذلك فى سابقه أيضاً.

هذا كلّه فى الصلاه.

وأمّا فى غيرها الذى لا يعتبر فيه الهيئه الاتّصاليه، ولا يوجب ازدياد شىء خارجى فيه تأثيراً فى ذلك الواجب، فلا يؤثّر فى العمل أصلاً كالوضوء، كما لو أدخل الرياء فى فعل المضمضه والاستنشاق.

نعم، لو أدخل الرياء فى غسله المستحبّى الذى يغسله ثانياً، فربما يوجب البطلان إذا كان فى اليد اليسرى، لأنّه يستلزم كون الماء خارجيّاً، فالمسح بنداوته مبطلٌ كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الأجزاء من الواجبه والمندوبه.

والثالث: هو ما لو كان الرياء فى الأوصاف والكيفيّات، فهو أيضاً على قسمين: لأنّ الأوصاف قد تكون من الأوصاف الداخليه المتّحده مع الأجزاء.

واُخرى تكون من الخارجيه منها.

فعلى الأوّل: أيضاً قد لا يكون ذلك الوصف متعلّقاً للأمر وهو مثل الكون فى دار زيد أو عمرو لمثل الوضوء والصلاه، فحينئذٍ لو قصد القربه فى أصل الوضوء والصلاه، إلاّ أنه أدخل الرياء فى كونه فى دار زيد، مع عدم كون ذلك الكون متعلّقاً للأمر _ لا تعبّديّاً ولا توصّلياً _ ففى بطلان العمل العبادى بذلك محلّ تأمّل وإن كان العمل خارجاً متّحداً معه، ويصدق عليه المرائى أيضاً، إلاّـ أنّه كان مرائياً لاداء الصلاه فى ذلك المكان _ لإمكان عدم شمول أدلّه الرياء لمثله، لأنّها منصرفه إلى مثل مايكون ذلك الشىء متعلّقاً للأمر، ولو توصّليّاً، إلاّ أنّ اتّحاد العمل خارجاً مع

ما قصد الرياء، وانطباق عنوان المرائى عليه بذلك العمل المتّحد مع خصوصيّته، يوجب الإشكال فى الحكم بالصحّه.

والثانى: بأن يكون ذلك الوصف متعلّقاً للأمر أيضاً _ كإيقاع الصلاه فى المسجد، أو فى الصفّ الأوّل وأمثال ذلك _ فهو أيضاً على قسمين: لأنّه قد يكون متعلّقاً للأمر التوصّلى، وقد يكون متعلقاً للأمر التعبّدى.

فلا إشكال فى كون التعبّدى منه _ كالجهر فى القراءه مثلاً لو كان قصد القربه فيه معتبراً _ يستلزم ورود الرياء فيه البطلان كنفس العباده.

وأمّا لو كان الأمر المتعلّق توصليّاً _ كإقامه الصلاه فى المسجد، أو فى الصف الأوّل _ فهو أيضاً حكمه حكم ما لا يكون متعلّقاً للأمر أيضاً، لمكان الاتّحاد،

وصدق المرائى على العمل عرفاً، وفقاً للشيخ الأعظم، وخلافاً للسيّد الاصفهانى، ولو كان ريائه حقيقه فى إيقاع الصلاه فى المسجد.

نعم ما قلناه من حرمه الرياء مطلقاً _ أى حتّى فى التوصّليات _ فواضح، بل قد عرفت فى صوره سابقه فيما لا يكون مورداً للأمر أيضاً احتمال البطلان لو كان الاتحاد مع ما يكون ريائياً، فالأحوط ترك الرياء فى أمثال تلك الموارد أيضاً، كما لا يخفى. هذا كلّه فى الأوصاف الداخليه.

وأمّا على الثانى هو ما لو كان الوصف خارجاً عن العمل، وواقعاً فيه، كأن يُصلّى وينظر إلى صبى ليوهم بأنّه يراقبه ليجنبه الحوادث، أو مراقبه متاع صديقه فى حاله الصلاه ليوهم شدّه اهتمامه ومحبّته لصديقه.

والظاهر عدم شمول أدلّه الرياء لمثله قطعاً، لعدم الاتّحاد حتّى يوجب السرايه، وعدم الصدق عرفاً بكونه مرائياً، كما لا يخفى.

الفرع الثانى: لا فرق فى كون الرياء حراماً ومفسداً للعمل، بين ما يكون فى ابتداء العمل، أو فى أثنائه، لشمول أدلّته لمثل الأثناء أيضاً، فبعد شمولها يكون حكمه حكم الرياء فى الابتداء.

نعم، يبقى هنا صوره اُخرى، وهى ما لو قصد الرياء، ولم يفعل شيئاً مع ذلك القصد، ثمّ تاب وأتى ببقيّه الأجزاء من دون إخلال بموالاتها، فهل هو موجب للبطلان أم لا؟

فإن قلنا بمقاله السيّد فى «العروه» بكون الرياء فى العباده يعدّ كوقوع الحدث فيها، فذلك يوجب البطلان، ولو لم يتشاغل بعده بإتيان جزء آخر، فيما إذا كان العمل ممّا يعتبر فيه بقاء الاتّصال كالصلاه والصوم.

لكن الحكم بالبطلان حتّى مع كونه كالحدث مشكلٌ، بناء على المختار من عدم صدق الرياء على مجرد القصد، بل هو العمل المنطبق عليه ذلك، خلافاً للسيّد الاصفهانى.

فالأقوى هو الصحّه، وإن كان الأحوط هو خلافها، هذا فيما لا يكون الاتّصال معتبراً.

وأمّا فيما لا يكون كذلك _ كالوضوء والحجّ _ ففى مثلهما لا يكون للقول بالبطلان وجه، لأنّ المفروض أنّه لم يعمل بواسطه ريائه عملاً، وإن كان التنزيل بكونه كالحدث يوهمه أيضاً، لكن قد عرفت الإشكال فيه.

وإن لم نقل بمفاد كلامه، ولم يكن مثل الحدث قاطعاً، بل المقصود هو عدم إتيان عمل بالرياء، فحينئذٍ يلزم القول بصحّه العمل لو لم يتشاغل بعمل آخر من الأجزاء، فيصير الرياء حينئذٍ بمنزله نيّه القطع، ثمّ العدول عنه قبل إتيان جزء واجب معه، وذلك واضح جدّاً فى أنّه لا يوجب بطلان العمل، واللّه العالم.

فهاتان الصورتان حكمهما ظهر ممّا قلناه سابقاً.

وأمّا الصوره الثالثه من الرياء: هو ما لو كان بعد العمل، فهو يمكن أن يقع على نحوين:

أحدهما: بأن يكون مقصوده فى ابتداء العمل هو اللّه تعالى، إلاّ أنّه كان من قصده فى الحال أيضاً أن يظهر عمله للناس.

فهذا القسم من الرياء لا يبعد أن يشمله الحديث الوارد فى الرياء، لكنّه مشكل لعدم إمكان تصوير اتحاد أن يكون العمل حين إرتكابه كلّه للّه وللرياء فى آن واحد.

وثانيهما: هو أن يكون الرياء بعـد العمل حقيقه، يعنى أظهر للناس بعـدما كان قد فعل فى سابقه، وكان العمل فيهما مخصوصاً للّه تبارك وتعالى.

فالظاهر عـدم تـأثير ذلـك، ولا يوجب البطلان، لعـدم شـمول أدلّه الريـاء لمثله، وإن كـان المسـتفاد من بعض الأخبـار سـقوط خصوصيّه الثواب المترقّب منه بواسطته، إذ الثواب يترتب على اداء العمل وابقاءه خالصاً لوجهه الكريم.

الفرع الثالث: فيما لو شكّ فى أنّ عمله العبادى وقع فيه الرياء أم لا؟

فهو يتصوّر على أقسـام ثلاثه: لأنّه تـارهً يكون فى ابتـدائه وأنّه هـل شـرع خالصاً أم لا؟ فلا إشـكال حينئـذٍ فى الحكم بالبطلان، لقاعده الاشتغال لأنّ العباده لا بدّ فيها من إحراز شرطها، وهو الخلوص، والمفروض هنا انتفائه.

فى الوضوء / حكم العجب فى العباده

وأمّا لـو لم يكن قصـده حين الشـروع إلاّ الخلـوص، إنّمـا شـكّ فيه بقـاءً وفى الأثنـاء، فلا يبعـد الحكم بالصـحّه، لأنّ مقتضـى استصحاب بقاء الخلوص، واستصحاب الصحّه _ لو قلنا بجريانه _ هو الحكم بالصحّه.

وإنّ كان الشكّ فيما بعـد الفراغ عن العمل أو التجاوز عن ذلك الجزء، فالظاهر هو الصـحّه، لقاعـده التجاوز والفراغ، لأنّ مرجعه إلى الشكّ فى أنّ الجزء أو العمل هل وقع صحيحاً أم لا؟

فمقتضى القاعدتين هو الحكم بالصحّه، كما لا يخفى.

إلى هنا انتهى بحث الضمائم بأقسامها الثلاثه، وقد يلحق ببحث الرياء حكم مسأله العُجب، فنقول.

فى حكم العُجب:

يقع الكلام فيه من جهتين؛

تارهً: من حيث الحكم التكليفى بأنّه هل هو حرام أم لا؟

وأُخرى: من حيث الوضع، بأنّه هل يوجب بطلان عمل العبادى أم لا؟

فعلى فرض البطلان فهل هو كذلك مطلقاً _ سواء كان مقارناً مع العمل، أو

لاحقاً ــ أو يختص بالمقارن.

فأمّا الكلام من حيث التكليف: فقد وقع الخلاف فيه، حيث ذهب صاحب «مصباح الفقيه» والسيّد الإصفهانى إلى عدم حرمته بنفسه، لكونه أمراً غير اختيارى، خلافاً للآخرين كـ «الجواهر» والآملى والحكيم، كما هو ظاهر من أفتى بحرمته.

فالأولى أن نتعرّض لمعناه أوّلاً، حتى يتّضح بأنّه هل يمكن تعلّق التكليف عليه أم لا؟

فقد فسّر تارةً بأنّه عباره عن استعظام النفس بواجديّتها ما تراه نعمه، ولو لم تكن ذلك واقعاً، والركون إليها مع نسيان إضافتها إلى منعهما، كما قاله علماء

الأخلاق، وذكره بعض الساده المعاصرين لصاحب «مصباح الفقيه».

واُخرى: بأنّه إعظام النعمه، والركون إليها مع إضافتها إلى المنعم، كما عليه صاحب «مصباح الفقيه».

وقد رجع ذلك إلى المعنى الأوّل صاحب «جامع السعادات»، خلافاً لصاحب «المصباح» من بيان تعيّن الثانى، والإشكال فى الأوّل بكونه كِبْراً لا عُجباً.

ولكن الأولى أن يُقال: إنّ ما يستفاد من الأخبار الوارده فى العُجب، والدقّه فيها، هو إما أنّ استعظام النفس كانت من جهه عظمه النعمه، ولو كان بالإضافه إلى منعهما أى ربما كان جلاله المنعم يوجب عظمه النعمه، فلذلك يولد فيه العجب.

أو كان من جهه نفس استعظام نفسه، ولذلك يظن أن رأيه فائقاً على جميع الآراء ، ولذلك ورد فى بعض الأخبار إنّ: «إعجاب المرء بنفسه (أو برأيه) من الموبقات».

فبناءً على هذا، لا يبعد القول بكونه أمراً اختياريّاً لأنّ ما يكون من الخليقه الذى وقع فى كلام السيّد قدس سره إنّما كان هو ذكاوه نفسه وحذاقه رأيه، فهو أمر خُلُقى ذاتى طبعى، لكنّه ليس بُعجْبٍ، وما يحصل له من تصوّر وجود ذلك فى نفسه وملاحظه تفوّقه بسببه على كثير من الناس، يوجب أن يشمله العُجب، فللشارع

أن ينهى عن مثل تلك الحاله المتولّده من أسبابها الاختياريه، لأنّ ما يكون بالسبب الاختيارى مقدوراً يكون اختياريّاً، وقابلاً لتعلّق الأمر بالوجود أو النهى عنه، كما لا يخفى.

فإذا ثبت إمكان تعلّق النهى به، وكان منهيّاً عنه ثبوتاً، تصل النوبه إلى مقام الإثبات والاستظهار.

وما يدلّ على ذلك من الأخبار، مثل خبر سعد الإسكاف عن أبى جعفر عليه السلام قال: «ثلاث قاصمات الظهر: رجل استكثر عمله ونسى ذنوبه وأعجب برأيه»(۱).

وما رواه عبدالرحمن بن الحجّاج عن الصادق عليه السلام قال: قال إبليس إذا استمكنت من ابن آدم فى ثلاث، لم أُبال ما عمل، فإنّه غير مقبول منه: إذا استكثر عمله، ونسى ذنبه، ودخله العُجب»(۲).

وما رواه أبو عبيده عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث استيلاء النوم على العبد المنقاد، لئلّا يدخله العُجب قوله: «ولو أخلّى بينه وبين ما يريد من عبادتى، لدخله العجب من ذلك، فيصيره العجب إلى الفتنه بأعماله، فيأتيه من ذلك ما فيه هلاكه، لعجبه بأعماله ورضاه عن نفسه»(۳) الحديث.

وما رواه يونس مرسلاً عن بعض أصحابه عن الصادق عليه السلام فى حديثٍ: «قال موسى بن عمران عليه السلام لابليس: أخبرنى بالذنب الذى إذا أذنبه ابن آدم استحوذت عليه؟ قال: إذا أعجبته نفسه»(۴) الحديث.

فهو دليل على كون العجب بنفسه ذنباً وأمراً اختياريّاً، وإلّا لا معنى لأن

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۲، مقدّمه العبادات، الحديث ۶.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲۲، مقدّمه العبادات، الحديث ۷.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۲۳، مقدّمه العبادات، الحديث ۱.

۴- وسائل الشيعه: الباب ۲۳، مقدّمه العبادات، الحديث ۳.

يوصف بالذنب ما لا يكون اختياريّاً.

وما رواه على بن سويد عن أبى الحسن عليه السلام قال: «سألته عن العجب الذى يفسد العمل؟ فقال: العجب درجات: منها: أن يزيّن العبد سوء عمله فيراه حسناً فيعجبه، ويحسب أنّه يحسن صنعاً، ومنها: أن يؤمن العبد بربّه فيمنّ على اللّه عزَّ وجلَّ واللّه عليه فيه المنّ»(۱).

وخبر على بن أسباط مرفوعاً عن رجل، عن الصادق عليه السلام ، قال: «إنّ اللّه علم أنّ الذنب خير للمؤمن من العجب، ولولا ذلك ما ابتلى مؤمن بذنب أبداً»(۲).

فيفهم منه أنّ العُجب أعظم من الذنب.

وما ورد فى أخبار متعدّده بكون العجب من المهلكات، مثل خبر أبى حمزه الثمالى عن الصادق أو عن علىّ بن الحسين عليه السلام منها قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله فى حديثٍ: ثلاث مهلكات: شُحّ مطاع، وهوىً متّبع، وإعجاب المرء بنفسه»(۳).

وخبر عبدالعظيم الحسنى عن الهادى عليه السلام ، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «من دخله العجب هلك»(۴).

وغير ذلك من الأخبار مثل الخبر الذى نقله صاحب «مصباح الهدى» عن النبىّ صلى الله عليه و آله قال: «لو لم تذنبوا لخشيت عليكم ما هو أكبر من ذلك العجب العجب»(۵).

وفيه أيضاً فيما روى عن الصادق عليه السلام قال: «العَجَب كلّ العَجَب ممّن يعجبُ بعمله، وهو لا يدرى بما يختم له... إلى أن قال: والعجب نبات حبّها الكفر،

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۳، مقدّمه العبادات، الحديث ۵.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲۳، مقدّمه العبادات، الحديث ۷.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۲۳، مقدّمه العبادات، الحديث ۱۲.

۴- وسائل الشيعه: الباب ۲۳، مقدّمه العبادات، الحديث ۱۸.

۵- مصباح الهدى: ۳/۴۶۳.

وأرضـها النفـاق، ومائهـا البغی، وأغصانهـا الجهل، وورقها الضـلاله، وثمرها اللعنه والخلود فی النار، فمن اختار العجب فقـد بـذر الکفر، وزرع النفاق، ولا بدّ أن یثمر».

بل قـد یقال: بإمکان اسـتفاده مبغوضـیته من بعض الآیات مثل قوله تعالی: «فَلَا تُزَکُّوا أَنفُسَکُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اتَّقَی»(۱)، حیث أنّ العجب منشأه تزکیه نفسه، ومشاهده طهاره الرذائل والصفات الذمیمه، وتلک الحاله مبغوضه ومهلکه.

بل قـد یوجب العُجب تحقّق صـفه الإدلال فی الإنسان، وهو عباره عن مشاهـده الإنسان نفسه طالب جزاء وثواب فی مقابل العمل الذی عمله وأعجبه، والمدلّ مذموم فی الأخبار والآثار.

بل قـد یسـتفاد من الآیه مـذمّته کما فی قوله تعالی: «وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِیدَ هَذِهِ أَبَداً* وَمَا أَظُنُّ السَّاعَهَ قَائِمَهً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَی

رَبِّی لَأَجِدَنَّ خَیْراً مِنْهَا مُنْقَلَباً»(۲) حیث أنّ الرجـل العاصـیّ _ مضافاً إلی إعجابه بما فی یـده _ قـد وقع فی الادلال أیضاً، حیث یری نفسه أحسن من أخیه، وثم یطالب حیث قال «لَأَجِدَنَّ خَیْراً مِنْهَا مُنْقَلَباً».

بل قد یمکن استفاده مبغوضیّه العُجب من قوله تعالی:«الَّذِینَ ضَلَّ سَعْیُهُمْ فِی الْحَیَاهِ الدُّنْیَا وهُمْ یَحسَبُونَ أَنَّهُمْ یُحْسِنُونَ صُنْعاً»(۳)، فلاـ إشـکال فی شـمولها لمـا لا یحسـبه مصـیباً للواقع، مع إمکان شـمولها لما لا یکون خطاءً أیضاً، إن کان الـذمّ إشاره الی حال المعجب بنفسه حیث یری نفسه فی أحسن حال، وإن کان فی الواقع کذلک.

۱- سوره النجم: آیه ۳۲.
۲- سوره الکهف: آیه ۳۴ _ ۳۵.
۳- سوره الکهف.: آیه ۱۰۴

کما یمکن استفاده مبغوضیّه الأدلال من بعض الأخبار کخبر إسحاق بن عمّار عن الصادق علیه السلام قال: أتی عالمٌ عابداً فقال له: کیف صلاتک؟ فقال: مثلی یُسئل عن صلاته، وأنا أعبد الله منذ کذا وکذا! قال: کیف بکائک؟ فقال: أبکی حتّی تجری دموعی، فقال له العالم: فإنّ ضحکک وأنت خائف، أفضل من بکائک وأنت مدلّ، إنّ المدِّل لا یصعد من عمله شیء»(۱).

وخبر أحمد بن أبی داود عن بعض أصحابنا، عن أحدهما علیه السلام قال: «دخل رجلان المسجد أحدهما عابد والآخر فاسق، فخرجا من المسجد والفاسق صدِّیق، والعابد فاسق، وذلک أنّه یدخل العابد المسجد مدِّلاً بعبادته، مدّل بها فتکون فکرته فی ذلک، وتکون فکره الفاسق فی التندم علی فسقه، ویستغفر الله عزّ وجلّ ممّا صنع من الذنوب»(۲).

فإذا عرفت کثره الآیات والروایات الدالّه علی مذمّه العجب صراحهً أو تلویحاً، فلا یتردد الفقیه حینئذٍ فی الحکم بحرمته لأنّه حاله توجد للنفس بواسطه

عدم مواظبته ما یعرضها من الوساوس الشیطانیه، والتسویلات الإبلیسیّه، من تزیین أعمالهم فزیّن لهم سوء عملهم، فیقع فیما کان هلاک به، فأیّ ذنب أعظم من ذلک، فلا إشکال فی حرمته، کما علیه الأکثر والمشهور.

وأمّا الکلام من حیث الوضع: فبعدما عرفت دلاله الأخبار، من حیث المجموع علی حرمه العجب، کما علیه الأکثر، فهل یوجب فساد العمل الطاری ء علیه أو لا؟

فهو یتصوّر علی ثلاثه أقسام

تارهً یعرضه فی أوّل العمل، فإن قلنا بعدم مفسدیّته هاهنا، فیکون عدم الإبطال فی القسمین الآخرین بطریق أولی.

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۳، مقدّمه العبادات، الحدیث ۹

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۳، مقدّمه العبادات، الحدیث ۸

والـذی یقتضـیه القواعـد هو عـدم مفسـدیّته ومبطلیّته، لما قد عرفت فی تعریفه من أن العجب هو اسـتعظام النفس بواسـطه عظمه النعمه أو عظمه المنعم أو غیر ذلـک، فهـو أمر جوانحی، وموضـعه النفس، ولاـ ینطبق علی العمـل کالریـاء، ولاـ یتّحـد معه حتّی یوجب تعلّق النهی به الموجب للفساد، هذا بحسب القاعده.

وأمّا بحسب دلاله الأخبار فکثیر منها لا یفید الفساد، ما عدا بعضها حیث یفید ظاهرها علی الفساد، مثل ما رواه علی بن سوید عن أبی الحسن علیه السـلام قال: «سألته عن العجب الـذی یفسـد العمل؟ فقال: «العجب درجات: منها أن یزیّن للعبـد سوء عمله فیراه حسناً فیعجبه، ویحسب أنّه یحسن صنعاً، ومنها أن یؤمن العبد بربّه فیمنّ علی اللّه عزّ وجلّ، وللّه علیه فی المنّ»(۱).

حیث أنّ مورد السؤال کـان من حیث إفسـاده للعمـل، فأجاب علیه السـلام بتزیّن العمل عنـد صاحبه تارهً أو إظهار المنّه علی اللّه لإیمانه اُخری.

وما رواه یونس بن عمّار عن الصادق علیه السـلام قال: «قیل له وأنا حاضـر: الرجلّ یکون فی صـلاته خالیاً فیدخله العجب؟ فقال: إذا کان أوّل صلاته بنیّه یرید بها

ربّه، فلا یضرّه ما دخله بعد ذلک، فلیمض فی صلاته، ولیخسأ الشیطان»(۲).

حیث یدلّ بمفهومه المخالف علی أنّ العجب إذا کان فی أوّل الصلاه یوجب الفساد، وهو المطلوب.

ولکن الإنصـاف عـدم تمـامیّه دلاـله کلا الخبرین فی المطلوب: فأمّا الأوّل: فإنّه من حیث السـند، وإنّ کان موثقاً فی الجمله، لأنّ الکلاـم وقع فی علی بن أسـباط لکونه فطحی المـذهب، لکنّه موثّق، وأحمـد بن عمر الحلال حیث قـد توقّف فیه صاحب «جامع الرواه» ووثقه غیره.

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۳، مقدّمه العبادات، الحدیث ۵

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۴، مقدّمه العبادات، الحدیث ۳

إلّا أنّ الإشكال فى دلالته، لأن ما وقع فى الجواب من العمل لا يكون من قبيل ما يعرضه الفساد المقصود، وهو البطلان، من جهه العباده، لأنّ فى القسم الأوّل يكون عمله سوءاً وسيئه وليس بحسنه، مثل الصلاه والوضوء، كما أنّ القسم الثانى أيضاً هو الإيمان، ليس ما يرد فيه الفساد المتعارف، فيفهم منه أنّ المقصود والمراد من الفساد هو عدم ترتّب أثر على عمله، إن لم يترتب أثراً سوءاً كما فى القسم الأوّل منه، هذا فى الخبر الأوّل.

وأمّا الجواب عن الثانى: ــ مضافاً الى ضعف سنده بيونس بن عمّار الصير فى حيث لم يوثّقه أحد، وعدم جبرانه بعمل الأصحاب، لأنّ المشهور ذهبوا إلى عدم البطلان، فإنّه ربما يكون معرضاً عنه الأصحاب، لأنّا لم نجد من أفتى بالبطلان، إلّا ما نقله صاحب «الجواهر» عن بعض مشايخه وبعض الساده من ذرارى العلاّمه الطباطبائى إنّ دلالته أيضاً مخدوشه، لأنّ المفهوم يفيد أنه إذا لم ينو ربّه فى أوّل بالعمل فصلاته باطله، وذلك من جهه خلوّ الصلاه عن نيّه القربه لا من جهه وجود العجب كما هو المقصود.

بل يمكن دعوى خلافه، بأنّه يدلّ على الصحّه حتّى بالنسبه إلى أوّل العمل

أيضاً، بأن يكون المراد من البعديّه فى قوله: «فلا يضرّه ما دخله بعد ذلك»، أى بعد وجود الخلوص من حيث النيّه فى بدء عمله، فلا يضرّه أن يعجبه من تلك النيّه، لا بعد دخول العمل حتّى يكون متعلّقاً بما هو فى أثناء العمل كما توهّمه صاحب «الجواهر» والآملى والحكيم قدس سره .

فإذا عرفت الكلام فى صوره دخول العجب فى أوّل العمل، تعرف حال الصوره الثانيه، وهى ما لو عرض العُجب له فى أثناء العمل، فانّه لا يفسده أوّلاً، بالأولويّه المستفاده من حكم الأوّل

وثانياً بدلاله المنطوق من هذا الحديث، لو قلنا بكون المراد من البعديّه بعد الشروع فى العمل.

واحتمـال أن یکون المراد مـا هو یخطر بالـذهن، أو یکون المراد هو العموم، حتّی یشـمل مثل الرياء والسـمعه، خلاف الإنصاف، لأنّ المناسبه بین صدور الجمله والسؤال مع الجواب، افاده أن المقصود هو العجب.

ومن هنا ظهر حال صوره العجب بعد الفراغ عن العمل، مضافاً إلی الأولويّه.

ودلاله الخبر الثانی بالمفهوم الموافق ـ أی فحواه ـ علی الصـحّه، لأنّه إذا لم یفسد عروضه فی الأثناء، فعروضه بعد العمل یکون غیر مبطلٍ بالأولويّه، مع أنّ ذلک مخالف للإجماع، لعـدم قائل به، إلّا عن بعض الساده علی ما نقله صاحب «مصـباح الفقيه» عنه، من القول بالبطلان لمن یعرضه العُجب بعد العمل.

مع أنّه کیف یمکن أن یلتزم بـذلک إذ یلزم بطلاـن کـلّ عمل أتاه فی مـده عمره، بل ولملازمه صـیروره العجب أشـدّ من الرياء والارتداد، لعدم إبطال العمل بهما إذا عرضا بعد العمل؟!

فی الوضوء / وقت النیّه

فالأـقوی صـحّه العمـل، وإنّ کان الأحوط إعاده الصـلاه، إذا کانت فی الوقت، وقضائها إذا کانت فی خارج الوقت، إذا عرض له العجب فی أوّلها أو أثنائها، وهکذا غیرها، واللّه العالم.

ثم لا یخفی علیک بأن العُجب قـد عرفت حرمته فی العبادات، إذ هی القـدر المتیقّن منه، فهل هو حرام فی غیرها من التوصّـلیات أم لا؟

فقـد ادّعی صـاحب «مصـباح الهـدی» أنّه لم یظهر من أحـد الفتوی بحرمته فیهـا، بـل قـال: لا یستفاد من الأخبار ما یوجب توهّم الحرمه فی غیر العبادات.

إلاـ أنّ الإنصاف هو أن یُقال: بأنّ دعوی دلاله بعض الأخبار بّما لا یخلو عن وجاهه، مثل قوله: «لم أبال بما عمله فإنّه غیر مقبول» وأمثال ذلک.

إلّا أنّ قوّه إطلاق بعضـها الآخر یکون بحیث یثبت حرمته مطلقاً، مثل قوله علیه السلام فی خبر عبد العظیم عن أمیر المؤمنین علیه السلام : «من دخله العُجب فقد هلک»(۱).

۱- وسائل الشیعه : الباب ۲۳، مقدّمه العبادات، الحدیث ۱۸.

ووقت النیه عند غسل الکفّین، ویتضیّق عند غسل الوجه(۱)

بل قد یستفاد من بعضها الحرمه مطلقاً، حتّی فی مثل الإیمان، کما فی خبر علی بن سوید(۱).

وکیف کان، لو لا الإجماع علی عدم الحرمه، لکان الحکم بالحرمه مطلقاً قویّ عندنا.

(۱) ولا_ یخفی علیک أن حکم المسأله فی أنّ وقت نیّته الوضوء، هل هی فی أوّل الجزء من الواجب _ وهو غسل الوجه _ أو المضمضه والأستنشاق _ کما علیه ابن إدریس، وقوّاه صاحب «الجواهر» أو غسل الکفّین _ کما علیه المشهور _ أو خصوصیّه فی جمیع ذلک _ کما علیه المتأخّرین _ إذا کان العمل صادراً مع وجود الداعی الإرتکازی للوضوء؟ فإن حکم المسأله موقوف علی وضوح المختار فی المسأله النیّه، هل هی الإداره التفصیلیّه المتعلّقه بالوضوء المسمّاه بالإخطار _ فلا إشکال حینئذٍ فی لزوم إخطارها فی أوّل جزء من الواجب _ أم لا؟

فحینئذٍ وقع الخلاف فی أنّه أی جزء هو أوّل أجزاء الوضوء، هل الأجزاء المستحبه مثل غَسل الکفّین أو المضمضه والأستنشاق، أو الجزء الواجب فقط کغسل الوجه؟ أو أنّ النیّه عباره عن الداعی الإجمالی، وهی کافیه فی صدق العباده، کما علیه المتأخّرین، فلا إشکال فی کفایه تحقّقها ولو تحقّقت قبل الأجزاء الحقیقه من المقدّمات القریبه التی لیست من الوضوء أصلاً.

ذهب المشهور إلی الأوّل _ فعلیهم النزاع کما عرفت _، وأمّا علی المختار من القول الثانی _ کما علیه السیّد فی «العروه» وجمیع أصحاب التعالیق _ کما ذکرناه مفصّلاً فی بحث النیّه، فالمسأله واضحه، بحمد اللّه.

ولعلّه لذلک قد أسقط بعض الفقهاء هذا الفرع من کتبهم، لعدم حاجتهم إلیه، بعد

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۳، مقدّمه العبادات، الحدیث ۵.

ذهابهم إلی کفایه وجود الداعی فی صدق العباده، کما یصدق ذلک فی استمرارها أیضاً، فاستدلال صاحب «المستمسک» قدس سره فی کفایته تنزیلاً بکفایته فی استمرار النیّه فی غایه المتانه.

فلا یرد علیه کما فی«مصباح الهدی» بکونه قیاساً مع الفارق، لإمکان الأفتراق بینهما، من جهه أنّ تعذّر الحکم بلزوم الإخطار فی الأثناء إلی آخر العمل أوجب ذلک، هذا بخلاف ما لو اعتبرنا لزوم الإخطار فی أوّل العمل حیث أنّه مقدور.

لأنه قد عرفت کون الدعوی فی التنزیل والتمثیل، هو فی أصل صدق العباده، بوجود هذا المقدار من النیّه فی الأثناء، مع کون العمل قربیاً، فکیف لا یکفی فی صدقها فی أوّله.

وأمّا لزوم النیّه التفصیلیه مضافاً إلی صدق العباده فی الأوّل ثبوتاً فهو أمر ممکن، ولکن الإشکال فی عدم وجود دلیل فی مقام الإثبات، کما لا یخفی.

وأمّا البحث بأنّ بدایه أعمال الوضوء، هل هی عباره عن غَسل الکفّین، أو المضمضه والإستنشاق، أو غَسل الوجه أو التفصیل بین الکامل وغیره، _ فالأوّل للأوّل أو الثانی للثانی والثانی للثالث _ وجوهٌ: فإثبات أحدها موقوف علی کیفیّه الإستظهار عن الدلیل الدال علی أن غَسل الکفّین أو المضمضه والإستنشاق جزءاً من الوضوء إذا أراد کامله.

والذی یقوی فی النظر _ کما علیه الشیخ الأعظم، والآملی وصاحب «الجواهر»هو عدم ثبوت کون غَسل الکفّین جزءاً، لعدم وجود ما یثبته، إلاّ خبر ابن بکیر وزراره ابنی أعین: «أنّهما سألا أبا جعفر علیه السلام عن وضوء رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم فدعا بطست أو بتور فیه ماء، فغسل کفّیه، ثمّ غمس کفّه الیمنی فی التور...»(۱) الحدیث.

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ الوضوء، الحدیث ۱۱

فإنّه وإنّ أمكن الاستدالال لذلک، من جهه أنّه کان علیه السلام فی مقام حکایه وضوء رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، الظاهر کونه عاملاً بما هو جزءٌ مستحبّ فی حال الوضوء.

إلاّـ أنّه یمکن الإشکال فیه، بأنّه أعمّ من الجزئیّه، لإمکان کونه مستحبّاً بنفسه، ولو فی حال الشروع للوضوء، _ نظیر القنوت فی حال الصلاه _ مع وجود احتمال أن یکون ذلک شرط کمال لمن أراد الوضوء، اتقاءاً من النجاسه المتوهّمه، حتّی یتیقّن بالطهاره، أو شرط کمال لذلک تعبداً، وإن کان قاطعاً بطهاره یده.

وکیف کان إثبات خصوص الجزئیه المندوبه بذلک مشکل، خصوصاً مع ملاحظه أخبار اُخری تدلّ علی العدم، مثل خبر محمّد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام فی حدیثٍ: «ألا أحکی لکم وضوء رسول اللّه علیه السلام ؟ قلت: بلی، قال: «فأدخل یده فی الإناء، ولم یغسل یده، فأخذ کفّاً من ماء فصبّه علی وجهه»(۱) الحدیث.

فإنّه برغم تشابهه مع الخبر السابق فی کونه فی مقام حکایه وضوء رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم ، ولم یفعل صلی الله علیه و آله وسلم ذلک، مضافاً إلی صراحته بعدم غسل یده، مع بعدم غسل یده علیه السلام ، فدلالته علی نفی الجزئیه _ لو لم یکن دالاًّـ علی نفی شرط الکمال أیضاً _ قویّه جداً، خصوصاً مع ملاحظه نقل ابن أعین فی خبر آخر(۲) وضوئه علیه السلام من غیر ذکر لذلک.

مضافاً إلی ملاحظه خبر عبد الرحمن بن کثیر الهاشمی عن الصادق علیه السلام قال: «بینا أمیر المؤمنین علیه السلام ذات یوم جالساً مع محمّد بن الحنفیّه، إذ قال له: یا محمّد أئتنی بإناء من ماء أتوضّأ للصَّلاه، فأتاه محمد بالماء، فأکفاه فصبّه بیده الیسری علی یده الیمنی، ثمّ قال: بسم اللّه وباللّه... إلی أن قال صلی الله علیه و آله : استنجی، فقال: اللهم حصّن فرجی... إلی قوله: ثمّ تمضمض»(۳) الحدیث.

۱- وسائل الشیعه : الباب ۱۵ الوضوء، الحدیث ۸.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ الوضوء، الحدیث ۷ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۶، مقدّمه العبادات، الحدیث ۱.

حيث أنّه لا يـدلّ على استحباب غسل اليـدين، لا قبل الأسـتنجاء ــ مع أنّه لم يفت به أحـد ــ ولا بعده، بل لم يكن المقصود هو الغسل، كما هو الظاهر حتّى يدل على استحبابه، لاشتمال هذا الوضوء المنقول عن علىّ عليه السلام على الأدعيه المندوبه، الظاهر فی كونه فی صدد إتيان المندوبات.

اللّهمَّ إلّا أن يفرّق فی كونه كذلك للأدعيه فقط، لا الأعمال، كما يشهد لذلک تركه مندوبات اُخرى وارده فی الوضوء.

وكيف كـان، فإثبـات جزئيه غَسـل الكفّين للوضوء، بواسـطه خبر ابنی أعين، مع خلوّ كثير من الأخبـار الحـاكيه وضوء رسول اللّه صلى الله عليه و آله مشـكل جدّاً، فلا يبعد أن يكون إتيانه لكونه أمراً حسـناً وهدوداً من النظافه المطلوبه شرعاً، بل لعلّه حسنٌ من جهه دفع النجاسه المحتمله أيضاً وأمثال ذلک.

نعم، استحبابه بنفسه بعد البول والنوم والجنابه قویّ، لدلاله بعض الأخبار عليه، فراجع أخبار الباب ۲۷ من أبواب الوضوء.

هـذا بخلاـف المضـمضه والأسـتنشاق، حيث قـد ورد فی بعض الأخبار ما يمكن اسـتفاده، بل قـد تعلّق الأمر بهما، ولا يعارضه ما يوجب انصـرافه عمّـا ذكرنـاه، فلاـ بـأس بـذكر الأخبار الـدالّه عليه، وما يعراضه، والجواب عن المعارضه، فنقول: وممّا يـدلّ على جزئيتهما فی الجمله، صـراحه خبر أبی بصـير قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السـلام عنهما» فقال: هما من الوضوء، فإن نسـيتهما فلا تعد»(۱).

وخبر مالـک بن أعين قـال: «سألت أبا عبـد اللّه عليه السـلام عمّن توضّأ ونسـی المضـمضه والاسـتنشاق، ثمّ ذكر بعـدما دخل فی صلاته؟ قال: لا بأس»(۲).

وخبر أبی إسحاق الهمدانی عن أمير المؤمنين عليه السلام فی عهده إلى محمّد بن أبی

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۹ الوضوء، الحديث ۴.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲۹ الوضوء، الحديث ۳.

بكر لمّا ولّاه مصر إلى أن قال: «وانظر إلى الوضوء، فإنّه من تمام الصلاه، تمضمض

ثلاث مرّات، واستنشق ثلاثاً، واغسل وجهك، ثمّ يدك اليمنى»(۱) الحديث.

حيث قد أمر بذلك في ضمن ذكره فقرات الوضوء وأجزاءه.

مضافاً إلى أخبار كثيره تدلّ على كونهما من السنن، وأنّهما يبعدان القلب عن الحرام، ويمنعان عن استشمام رائحه النار، مثل خبر المجالس(۲) وخبر عبد اللّه بن سنان(۳) وخبر سماعه(۴) وخبر السكوني(۵) وخبر الخصال(۶) وغير ذلك، فإنّها تدلّ على استحبابهما. فمع ضمّها إلى الأخبار السابقه، يظهر أنهما يعدان من الأجزاء المستحبه في الوضوء لا المستحب النفسي.

نعم قد يشاهد في بعض الأخبار خلاف ذلك، مثل خبر زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المضمضه والأستنشاق ليسا من الوضوء»(۷).

وخبر الآخر عنه عليه السلام قال: «ليس المضمضه والأستنشاق فريضه ولا سنّه، إنّما عليك أن تغسل ما ظهر»(۸).

وخبر حكم بن حكيم عن الصادق عليه السلام قال: «سألته عن المضمضه والاستنشاق أمن الوضوء هي؟ قال: لا»(۹).

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ الوضوء ، الحديث ۱.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ الوضوء ، الحديث ۱۷.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۲۹ الوضوء ، الحديث ۱.

۴- وسائل الشيعه: الباب ۲۹ الوضوء ، الحديث ۲.

۵- وسائل الشيعه: الباب ۲۹ الوضوء ، الحديث ۱۱.

۶- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ الوضوء ، الحديث ۱۲.

۷- وسائل الشيعه: الباب ۲۹ الوضوء ، الحديث ۵.

۸- وسائل الشيعه: الباب ۲۹ الوضوء ، الحديث ۶.

۹- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ الوضوء ، الحديث ۸.

وغیرها من الأخبار.

لکنّهـا محموله علی عـدم کونهما من أجزاء الواجب للوضوء، خلافاً للعامّه حیث یعتقـد بعضـهم بوجوبها ــ کما نقله الشـهید فی «الذکری» وصاحب «الوسائل» ــ کما قد یؤیّد ذلک، وأنّها وارده لدفع توهّم الوجوب، التعلیل الوارد

فی بعض الأخبار، بأنّهما یعـدّان من غسل الجوف، دون الظاهر حتّی یجب غسـلهما، کما عرفت ذلک فی خبر زراره بقوله: «إنّما علیک أن تغسـلما ظهر» وکـذلک فی خبر أبی بصـیر(۱) عن الصادق علیه السـلام قال: «سألته عن المضـمضه والاسـتنشاق؟ قال: لیس هما من الوضوء، هما من الجوف»(۲).

ومثله خبر أبی بکر الحضرمی(۳).

کما قـد یؤیّد ذلک خبر علی بن جعفر عن أخیه موسـی علیه السـلام : «أنّه سأله عن المضـمضه والاسـتنشاق؟ قال: لیس بواجب، وإنها ترکهما لم یعد لها صلاه»(۴).

فـالحکم باسـتحبابهما من بـاب کونهمـا من أجزاء الوضوء قوی، فلو قلنا بمقوله المشـهوه ر من لزوم العینیّه التفصـیلیّه فی العباده، یجوز الابتداء بها فی المضـمه والاستنشاق، لو أراد الإتیان بالوضوء الکامل، وإلاّ علیه النیّه حین شروعه فی غسل الوجه الذی یعدّ جزءاً واجباً له.

«وتجب استدامه حکمها إلی الفراغ»

وبعد أن فرغ المصنّف عن بحث النیّه فی الابتداء، شرع فیها بالنسبه إلی الأثناء فقال بما عرفت، والبحث فیها یقع اُمور:

الأمر الأوّل: فی بیان الاستدامه.

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ الوضوء ، الحدیث ۸.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ الوضوء ، الحدیث ۹.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ الوضوء ، الحدیث ۱۰.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۲۹ الوضوء ، الحدیث ۱۴.

فقد قيل فى تفسيرها على أنحاء مختلفه:

تارةً: بما قاله المشهور، وهو المنقول عن الشيخ والفاضلين والمحقّق والشهيد الثانيين، وهو عدم الانتقال من ذلك النيه إلى نيّه تخالفها، فإذا لم ينتقل كان حكم النيّه السابقه وأثرها العقلى والشرعى والعرفى مستمرّاً غير منقطع إلى آخر العمل، وأُخرى: ما قاله الشهيد فى «الذكرى» فى معنى الاستدامه بأنها: البقاء على

حكمها، والعزم على مقتضاها، وثالثه: ما قاله صاحب «الغنيه» و«السرائر»، بأن يكون المكلّف ذاكراً لها، غير فاعل لنيّه تخالفها.

ولقد تكلّف الشيخ الأعظم قدس سره إلى إرجاع هذه الثلاثه إلى معنى واحد، وهو الذى ذكره المشهور.

وهل وجه العدول، أنّهم فسفروه بأمر عدمى؟ وهو غير جائز فى تعريف الأشياء، وقد استحسن كلامهم وعدولهم عنه، وردّ من جعل وجه الفرق بين القول الأوّل والثانى وبتضرّر التردّد على الثانى، بخلاف الأوّل، فتصير العباده باطله على الثانى دون الأوّل، وقال: فيه ما لا يخفى.

والإنصاف أنّه بعد التأمّل فى كلماتهم، يطمئن الفقيه بأن مقصودهم بيان وجوب استمرار تلك الحاله الموجوده فى ابتداء العمل ولو حكماً، لعدم إمكان بقاء حقيقته دائماً، كما كان فى الابتداء، وبقاء حكمها أمر ممكن، وقابل للقبول، كما أشار إليه المحقّق الطوسى قدس سره فى «تجريده» على ما حُكى عنه ما حاصله: «أنّ الحركه إلى مكان تتبع إراده بحسبها، وجزئيات تلك الحركه تتبع تخيّلات وإرادات جزئيه، يكون السابق منها علّه اللاحق، المعدّ لحصول الحركه الأُمرى، فتتّصل الإرادات فى النفس، والحركات فى المسافه» انتهى كلامه.

ولذلك ترى أنّ الفال المقداد، مع كونه من تلامذه الشهيد الأوّل، نسب ما ذهب إليه المشهور إلى الفقهاء مشعراً بكونه اتّفاقيّاً، فلازمه وجود الاتّفاق بينهم، على أنّه إذا التفت المكلّف فى الأثناء وتذكّر، لا بدّ أن يكون عازماً على البقاء على

النّيه السابقه، ولم ينصرف عنها، ولم يرفع يده عنها، وأمّا إذا رفع يده عنها، ففيه كلام سيشر إليه إن شاء اللّه تعالی.

ولكن لا ـ يـذهب عليـك، بـأنّ من ادّعی كفـايه وجـود الـداعی فی العبـاده ــ الـذی قـد عرفت كون مقتضـاه، كفـايه وجوده فی المقدّمات القربيه، فضلاً عن الأجزاء المندوبه .. لا يحتاد إلی الالتزام بوجوب استمراره حكماً، بل يكفی وجود نفس

الداعی، الذی كان يكفيه فی ابتداء العمل، ولو علی نحو الإجمال والارتكاز.

وهـذا بخلاف من ذهب إلی مقاله المشـهور، من وجوب النّيه الإخطاريّه، فإنّه حينئذٍ لا يمكن ملاحظه تلك الحاله بالتفصـيل من ابتداء العمل إلی انتهائه، فلا محيص إلّا القول بكفايه حيث استمرارها حكماً، كما وقع فی المتن.

الأمر الثانی: أنّه لو تردّد فی أثناء العمل العبادی، أو نوی الخلاف، بأن نوی التبريد فی مثل الوضوء فهو أيضاً يتصوّر علی قسمين: تارهً: لا يأتی مع ذلك شيئاً من الأجزاء، فيعود من دون فصل، واُخری: يقدم علی إتيان بعض الأجزاء معه.

ففی الثانی أيضاً يتصوّر علی وجهين: تارهً: يمكن التـدارك لما فات ويقـدم علی تـداركه، واُخری: لا يتداركه، إمّا لعدم إمكانه، أو كان ممكناً ولكنّه لم يفعل.

لا إشكال فی أنّ التردّد ونّيه الخلاف، قد يكون علی نحو يضرّ بالعمل العبادی، لأنّه قد اعتبر فی العمل بقائه علی الهيئه الاتّصاليه العباديّه، كما قيل فی الصوم، بأنّه لا بدّ أن يكون جميع أوقاته مع النّيه الإجماليّه، وإن كان الأقوی خلافه، لأنّه يلزم أن تكون النّيه المفطره دائماً مبطله للصوم، ولا تصل النوبه إلی نفس عمل المفطّر، وهو خلاف ما يستفاد من الأدلّه الشرعيّه.

وكيف كـان، فمـا لا ـ يكون كـذلك، مثـل الوضوء أو الصـلاه علی احتمـالٍ، لأنّ المسـتفاد من بعض الأدلّه الوارده فی الثانی من التعبير بالقاطع والنقض هو أنّ الأكوان فی الصلاه أيضاً مثل الأجزاء، فی لزوم بقاء النّيه فيها، والتحقيق فيها موكول إلی محلّه.

وأمّا مثل الوضوء، فلو تردّد فيه أو نوى الخلاف، ثمّ عاد إليه، فحينئذٍ إن لم يأت مع التردّد أو غيره شيئاً، ولم يوجب الفصل الطويل المستلزم لفوات الموالاه، فلا يبطل قطعاً.

وأمّا لو أتى بشيء من الأجزاء، فلا إشكال فى عدم احتساب ذلک المأتى به، فحينئذٍ إن أمكن التدارک وفعله كما فى غَسل الأوّل من الوجه، فلا إشكال حينئذٍ

فى صحّه العمل.

وأمّا لو لم يمكن التدارک _ لإستلزامه الزياده العمديّه أو كون المسح بماء خارج عن الوضوء بحيث لا يمكن المسح بنداوته.. فحينئذٍ يحكم بالبطلان قطعاً كما لو كان الماء المستعمل فى الغسله الثانيه ليده اليُسرى.

الأمر الثالث: فيما لو عرض لنا الشکّ، فمتعلّق ذلک يتصوّر على أنحاء ثلاثه.

لأنّه قد يكون متعلّقه فى أصل عروض التردّد فى النيّه، ونيّه الخلاف، فلا إشكال حينئذٍ فى كون الأصل هو عدم العروض، لكونه شکّكاً فى الحدوث، فلازمه الحكم بالصحّه، مضافاً إلى وجود استصحاب الصحّه أيضاً.

وقد يكون من جهه الشکّ، فى أنّه هل أوجب خروجه عن العمل العبادى أم لا؟ بعد القطع بتحقّق عروض التردّد أو تاليه؟

فقد قيل _ كما فى «الروائع» _ يتمسّک باستصحاب الصحّه، لو قلنا بجريان الاستصحاب فى الشکّ فى المقتضى، فيحكم بالصحّه، وإلّا يتمسک بالبراءه، بناءً على جريانها فى الأقلّ والأكثر.

هذا، ولكن نقول بأنّ الاستصحاب إن لو حظ بالنسبه إلى نفس العمل العبادى فقط يمكن أن يقال بكونه استصحاباً فى الشکّ فى المقتضى، فلا يكون جارياً.

وأمّا إن لوحظ بالنسبه إلى نفس وصف المانعيّه والقاطعيّه للتردّد وتاليه، فحينئذٍ يكون جريان الاستصحاب فيه منوطاً بجريانه فى العدم الأزلى، لعدم وجود الحاله المتيقّنه السابقه، فهو متردّد بدون هذا الوصف، فله أن يستصحب،

تفریع: إذا اجتمعت أسباب مختلفه، توجب الوضوء، کفی وضوءٌ واحد، بنیّه التقرّب، ولا یفتقر إلی تعیین الحدث الذی یتطهّر منه(۱)

فیکون عدم الوصف مساوقاً مع عدم أصل وجود التردّد، فعند القول بجریان الاستصحاب فیه، لا تصل النوبه إلی البراءه.

نعم، لو لم نقل بجریان استصحاب العدم الأزلی، فیرجع حینئذٍ إلی البراءه من جهه الشکّ فی مانعیّته وقاطعیّته، فیتمسّک بالبراءه الشرعیه، وذلک یوجب رفع الشکّ عن صحّه العمل العبادی، فلا یحتاج إلی قاعده الاشتغال بالنسبه إلی الشکّ فی أصل صحّه العمل.

وبالجمله نتیجه جریان جمیع هذه الاُصول، صحّه العمل، وعدم لزوم الإعاده، کما لا یخفی.

وثالثه: یکون متعلّقه من جهه أنّه إذا عادت نیّته إلی العمل، فیشکّ حینئذٍ فی أنّه هل تحقّق بذلک العود حتی یصحّ إدامته للعمل، أو لا یکون قصد العود مفیداً؟

فحینئذٍ لا إشکال فی کون مقتضی الاستصحاب، هو عدم العود، فلازمه الحکم بالبطلان وعدم الإتیان بما هو الواجب.

اللّهمّ إلاّ أن یُقال: بأنّ أصل العود بواسطه النیّه أمر وجدانی قطعی، لا شکّ فیه، وإن اُرید من العود هو المتّصف بوصف صحّه العمل عنده، فهذا _ وإن کان مشکوکاً _ لیس له الحاله المتیقّنه بوجود العود غیر المتّصف قطعاً، حتّی یستصحب، إلاّ أن یرید استصحاب عدم الوصف بلحاظ عدم الموضوع، أی لم یکن فی الحاله السابقه قبل عوده له عوداً متّصفاً بالصحّه، من جهه عدم وجود أصل العود، فالآن کذلک، فیستصحب عدم أثره ووصفه، لأنّ الأثر مترتّب علیه، فهو منوط علی القول بجریان الأصول وحجّیتها فی عدم الأزلیّه.

فی الوضوء / وضوء واحد لأسباب مختلفه

(۱) ولا یخفی أنّه إذا اجتمعت أسباب مختلفه للوضوء _ سواء کان من نوع

واحد أو من نوعين، وأزيد _ كما لو أحدث حدثين من البول، أو من النوم أو حدثت منه احداث من البول والنوم والغائط يكفى وضوء واحد مع قصد القربه للجميع، إذا قصدها، بل خلاف أجد _ كما فى «الجواهر»، بل عن شيخنا الأنصارى قدس سره أنّه موضع وفاقٍ، كما هو كذلك عند المتأخّرين، تبعاً للمتقدِّمين.

فحكم هذه الصوره متفق عليه.

فإذا بلغ الكلام إلى هنا، لا بأس بالإشاره إلى صور المسأله تفصيلًا، وبيان ما هو المختار:

فالصوره الاُولى: هى ما عرفت، بأن يقصد بوضوء واحد جميع ما وقع عنه من الأسباب _ سواءً كانت دفعيه أو متعاقبه، متّحده النوع أو مختلفه _ فلا إشكال فى صحّته، إذا أتى به مع ذلك القصد، كونه متقرّباً إلى اللّه، وهو القدر المتيقّن لدى العلماء على اختلاف مسالكهم.

الثانيه: أن يأتى بالوضوء متقرّباً إلى اللّه، من دون قصد موجبه أصلًا، لا تفصيلًا ولا إجمالًا، كما لا يقصد عدم رفعه أيضاً.

فهو محكوم بالصحّه، لو لم نقل بوجوب قصد رفع الحدث فى الوضوء _ كما هو الحقّ عندنا، وقد مضى تحقيقه _ وإلاّ فهو محكوم بالبطلان من جهه فقدان ما هو الواجب فيه من نيّه رفع الحدث.

الثالثه: أن يقصد بوضوئه رفع الحدث بطبيعته، من دون تعيين موجبه بكونه من البول أو النوم، فهو محكوم بالصحّه مطلقاً، حتّى عند من يعتبر قصد رفع الحدث، لأنّ قصد رفع الطبيعه يعدّ قصداً لرفع فرده، فإثبات وجوب تعيين موجبه، مضافاً إلى قصد رفع الحدث، يحتاج إلى الدليل، والظاهر فقدانه، لو لم نقل بظهور الدليل على خلافه.

الرابعه: أن يقصد رفع الحدث من موجبه المعيّن، وكا فى الواقع كذلك، يعنى

بأن كان موجب الحدث هو البول فقط، وقصد رفعه من موجبه، فلا إشكال فى

صحّته، حتّى عنـد من اعتبر قصـد رفع الحدث، بل هو القدر المتيقّن عند الجميع، فى صوره انفراد الموجب، فهذا واضح لا كلام فيه.

الخامسه: هو أن يقصـد رفع الحـدث من موجبٍ خاصّ، كالبول مثلاً، مع عدم قصد رفع غيره مع وجوده خارجاً، وحيث أنّه واجد لشـرائط الصـحّه من جهه وجود قصـد القربه، وقصـد رفع الحـدث ـ عنـد من يعتبره ـ كـان مقتضاه هو الحكم بالصـحّه، إلاّ أنّه احتمل العلاّمه فى محكى «النهايه» بطلانه، بل هو أحد وجهى قول الشافعى، ونقل عنه دليله على عدم مشـروعيّه ذلك القصد بأنّ ما وجب عليه الوضوء ـ مثلًا ـ من الأسـباب كان متعـدّداً بحسب نوعه أو شـخصه، فلا بـدّ من قصـدّ كلّ واحـد منها بخصوصه، فقصـد بعض بـالخصوص دون بعض يكـون خلافـاً للمشـورع والمجوّز له، وإن احتمـل العلاّـمه أيضـاً ـّحه خصوص الوضوء لرفع الحدث، والإتيان بالوضوء لموجبات اُخرى.

ولكن الأقوى صحّته، وكفايته عن تمام الموجبات، سواء كان بحسب النوع متّحداً أو متعدّداً.

ووجه الصـحّه هى: بأنّ الحدث يعدّ أمراً وجدانياً يحصل بسـبب واحد أو بأسـباب متعدّده، دفعه واحده، بأن يصـير الموضوع سبباً واحداً فى التأثير لاستحاله اسـتقلال كلّ سـبب لمسبّب عند الاجتماع عقلاً، فإذا نوى الوضوء مع قصد القربه منضماً مع قصد رفع الحدث، فإنّه يوجب رفع جميع الأحداث لا مجرد الحدث الحيثى من خصوص موجب معيّن.

ولا بدّ لنا لتوضيح ذلك ببيان ما هو المهمّ فى باب تداخل الأسباب والمسبّبات، فإنّه يستفاد منه فى المقام وغيره من أبواب الفقه المختلفه، فنقول ومن اللّه الاسـتعانه: إذا رتّب جزاء متعدّد لشـروط متعدّده، مثل ما لو قال: «إذا جاء زيد فأكرمه، وإن سـلّم عليك فأكرمه، وإن أكرمك فأكرمه» فهنا صورتان: فقد

يكون الجزاء فى كلّ قضيه متّحداً بحسب نوعه مع الآخر، كالمثال المذكور.

وقـد يكون الجزاء فى كـلّ قضـيّه مختلفاً بحسب نوعه، مثل أن يقال: «إذا جاءك زيـداً فأكرمه وإن سـلّم عليك فسلّم عليه، وإن أكرمك فأطعمه».

فلاـ إشكال فى أنّ لاـزم القضايـا الشـرطيه المتعـدّده بحسب اقتضاءهـا الأـوّليه هو تعـدّد الجزاء بتعـدّد الشـرط، سواء كان الجزاء المتعدّد متّحد الجنس أو مختلفه، إلّا أن الشـروط بالنسبه إلى الجزءات قد تكون من الأسباب والمسبّبات، فهو أيضاً على قسمين: فقـد تكون بعض المسبّبات ممّـا لا يقبل التكرّر فى التأثير كالقتل حيث أنّه يتحقق مع سـبب واحـد، ولا يمكن بعـد تأثير السـبب الأوّل تأثير سبب آخر فى ذلك.

وقد تكون ممّا يقبل التكرفر، مثل الضرب والإكرام وأمثال ذلك.

وقد يكون من المعرّات للجزآءت لا من الأسباب.

أمّا القسم الأوّل من التقسـيم الأوّل، فلا محيص فى مثله عن تكرّر السـبب، لأنّ الأسـباب المتعـدّده إن وجدت دفعه واحده، فلابدّ أن نلتزم حينئذٍ بأنّ السبب المؤثّر عباره عن صيروره مجموع الأسباب سبباً مستقلاًّ فى التأثير، لاستحاله تأثير كلّ واحد مستقلاًّ.

وأمّا إن وجدت متعاقبه، فالثابت حينئذٍ هو أنّ المؤثّر عباره عن السـبب الأوّل، ولا تكون بقيّه الإسـباب سبباً بالفعل، وإن كان كلّ واحد قابلاً للسـببيّه شأناً كما فى مثل القتل إذا أثّر فيه السـهم مثلاً، فلا يكون تأثير بقيّه الأسباب فيه من الآلات القتّاله إلّا تقديريّاً، فالتداخل فى مثل ذلك يكون من جهه عدم قابليّه المسبّب عن قبول التأثير، وإلّا كانت الإسباب فى اقتضائها تامّه.

كما أنّ تعدّد الأسباب ــ فيما كانت متعدّده وقابله فى التأثير بحسب ذاتها ــ يقتضى أن يستتبع كلّ واحد منها مسبّباً مستقلاًّ، كما إذا قيل: «إن أفطرت فاعتق رقبه، وإن ظاهرت فاعتق رقبه»، فإنّه يوجب تعدّد المسبّب لأنّه قابل للتكرّر.

إذا عرفت هذه المقدّمه، فنقول: بأنّ الحدث الأصغر يعدّ من قبيل القسم الأوّل

من التقسيم الأوّل، حيث أنّه غير قابل للتكرّر، ءال نّ الحدث إذا وجد فلا يمكن تحقّقه ثانياً، لأنّه تحصيل للحاصل، وهو محال، فحينئذٍ لا سبيل إلاّ القول بالتداخل من جهه المسبّب، بما عرفت فى القسمين من الدفعه والتعاقب، من كون التأثير للمجموع أو للسبب الأوّل فلقط، كما عرفت.

فعلى هذا يكفى فى رفع الحدث أن يقصد ما يوجب ذلك _ وهو كما حقّقناه سابقاً_ بأن يأتى بالغسلتين والمسحتين مع قصد القربه، من دون حاجه إلى قصد رفع الحدث مطلقاً، سواء كان بالحدث الطبيعى أو الفردى، فمقتضى ما ذكر هو كفايه الصوره الخامسه، وهى قصد رفع الحدث البولى، أى رفع أصل الحدث ولو لم يقصد رفعه من حيث آخر.

فما احتمله العلاّمه والشافعى من البطلان أو احتمال لزوم وضوء آخر للحدث الآخر غير الأوّل _ كما احتمه العلاّمه أيضاً _ ممّا لا وجه له.

غايه الأمر ؛ تارهً: يقصد فيما إذا كانت الأحداث متعدّده دفعه واحده رفع جميعها، فلا إشكال حينئذٍ فى كون العمل محكوماً بالصحّه، لأنّ الحكم بالبطلان ممّا لا وجه له، إذ على القول بلزوم قصد رفع الحدث عند اتيان الرافع، فإنّه قد تحقّق ذلك، واحتمال لزوم قصده بخصوصه من جهه موجبه ممّا لا دليل عليه قطعاً، كما هو الحال كذلك أيضاً فيما لو كان قصده فى صوره الدفعه خصوص الحدث المخصوص، كالحدث البولى فقط، لما قد عرفت بأنّ الحدث أمر وجدانى لا يقبل التكرّر والتجزئه، فأمره دائر بين الوجود والعدم _ كالاُمور البسيطه _ فإذا قصد رفعه _ ولو من جهه خاصّه _ فإنّه يوجب رفعه مطلقاً، إلاّ أن يدلّ دليل شرعى على عدم رفعه إلاّ منج جهه خاصّه، فهو حينئذٍ يعدّ أمراً تعبّدياً، لكنّه غير موجود فعلاً، كما لا يخفى.

واُخرى: تكون الاحداث المتعدّده المتعاقبه على قسمين:

الأوّل: يقصد رفع خصوص ما وقع أوّلاً فلا إشكال فى رفعه حينئذٍ، حتّى على

القول بلزوم قصد رفعه حين إتيان الرافع، وهو واضح.

الثانى: يقصد رفع حدثٍ غير الأوّل، فعلى ما ذكرنا من التداخل فى المسبّبات، من جهه عدم قابليّته للتكرّر، وكونه أمراً وحدانيّاً، فلا فرق فى حصول رفع الحدث بين أن يقصد ما هو الأوّل منها، أو يقصد غيره من الأحداث، بناءً على ما ذكرناه، ضروره أن نتبع ما ذكره بعض الفقهاء، من أنّه إذا اُريد من ذلك القصد المتعلّق لفرد خاص الوصول إلى أصل الأمر المتعلّق بذلك، بواسطه وجود الحدث، فيحكم بالصحّه، وإن لم يكن كذلك، بل قصد أمراً خاصاً بمفرده، فحينئذٍ يشكل الحكم بالصحّه، لأنّ الأمر الأوّل ـ مثلاً ـ هو الذى لا بدّ أن يحرّكه فى الامتثال، وهذا ما لم يكن قد قصده، فلا يحرّكه وما لا يكون له خطاب من ناحيه فقد قصده مقيّداً به، فلا يكون امتثالاً للأمر، فكيف يكون موجباً لصحّه الوضوء، فما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع!

والوجه فى ذلك هو أنّ خصوصيّه السبب لا دخاله لها فى الحكم بوجوب الوضوء، لوضوح أنّ الحدث إذا وجد ـ وإن كان تحقّقه بواسطه الحدث الأوّل ـ يعدّ موجباً للوضوء، فقصد كون الوضوء من ذلك السبب أو من غيره لا تأثير له فى إتيان ما هو الواجب عليه، فالتفصيل بين الصورتين ممّا لا وجه له، فالتقييد لا تأثير فيه ـ كما اختاره البروجردى وصاحب «الجواهر» والخوئى والگلبايگانى، خلافاً للسيّد فى «العروه» والآملى فى «المصباح» وبعض آخر من الفقهاء ـ فالأقوى عندنا هو الصحّه مطلقاً.

السادسه: ما لو توضّأ لخصوص رفع حدث معيّن مع قصد عدم رفع حدث آخر، فهل هو محكوم بالصحّه أم لا؟

فعن الآملى قدس سره من القول بالتفصيل بين صورتى الدفه والتعاقب، والحكم بالبطلان فى الأوّل، والصحّه فى الثانى على تقدير كون قصده المقيّد هو الأوّل

دون غيره، وإلاّ يحكم بالبطلان.

فقال فی توجیه الحکمین بأنّ الحکم بالبطلان فی الأوّل، کان من جهه أنّه إذا قصد رفع حدثٍ معیّن، مع قصد عدم رفع حدثٍ آخر، فإنّ التلازم بین الحدثین یقتضی أن یکون رفع أحدهما موجباً لقصد رفع الآخر، کما أنّ قصد عدم رفع الآخر یوجب عدم رفع الأوّل، فیرجع القصدان إلی التناقض بین القصدین، فلازمه البطلان، لعدم وجود وجه فی تقدّم نیّه رفع الحدث الأوّل علی نیّه عدم رفع الحدث الآخر، فبالنتیجه یوجب التناقض التساقط. هذا فی الدفعه وهذا هو مختار العلاّمه فی «النهایه» والشهید فی «الدروس» و«البیان».

هذا فی الدفعه.

وأمّا فی التعاقب: فإن کان ما قصد رفعه هو الأوّل دون ما تعقّبه، فالظاهر الصحّه، لأنّه قصد رفع الحدث المتحقّق منه واقعاً، ولا تأثیر فی قصد عدم رفع غیره، لعدم تحقّق غیره، حتّی یکون قصد عدم رفعه مخلاًّ بصحّه الوضوء.

وأمّا لو قصد رفع ما عدا الأوّل، مع قصد عدم رفع الأوّل، فالأقوی البطلان، امّا بناءً علی اعتبار قصد رفع الحدث فی صحّه الوضوء فواضح، حیث أنّ الحدث حاصل بالموجب الأوّل، والمفروض أنّه قاصد لعدم رفعه، وما قصد رفعه لیس بواقع.

وأمّا بناءً علی عدم اعتبار قصد الرفع فی صحّته، فلأنّ قصد عدم رفع ما وقع بالموجب الأوّل، یرجعُ إلی قصد عدم رفع الحدث، والقائل بعدم اعتبار قصد الرفع لا یقول بصحّه الوضوء مع قصد عدم رفعه، لأنّه یرجع إلی عدم قصد الوضوء، أو إلی عدم قصد الأمر المتوجّه إلیه، فقصد عدم الرفع موجب للإخلال بالنیّه، انتهی کلامه.

ولا یخفی علیک ما فی کلا الموردین من الإشکال: فأمّا الأوّل، فلما عرفت بأنّ قصد الموجب والسبب لا تأثیر له، کما أنّ قصد عدم رفع الحدث من ناحیته یکون بلا أثر أیضاً إذ کان المفروض قصد رفع أصل الحدث.

نعم، لو رجع قصد عدم الموجب إلی قصد عدم أصل رفع الحدث، فللتأمّل فیه

وجه، مع إمكـان القول بصـحّته أيضاً، إذا أتى بالوضوء مع قصـد القربه إن كان قاصـداً عـدم رفعه، ولكن الأحوط عـدم الاكتفاء بمثل ذلک الوضوء، هذا أوّلاً.

وثانياً: فكما لا وجه للحكم بتقـدّم نيّه رفع الحـدث، على نيّه عـدم رفع الحـدث الآخر، كـذلک لا وجه للقول بـذلک فى الجانب المقابل له، إذ لا يعقل الحكم بتقدّم نيّه عدم رفع الحدث الآخر على نيّه رفع الحدث.

فحينئـذٍ لو لم نقـل بلزوم قصـد رفع الحـدث فى الوضوء، ولم نقل بإضـرار نيّه عـدم رفع الحـدث، فلا إشـكال حينئـذٍ من الحكم بالصحّه.

وأمّا إن قلنا بأحد من الأمرين، فالأحوط حينئذٍ عدم الاكتفاء بمثل ذلک الوضوء، لأجل اقتضاء التلازم التساقط، إذ على اعتبار نيّه رفع الحـدث، فإن منشاء بطلانه واضـح، لسـقوط هـذا القصـد، وعلى القول باعتبار عـدم قصـد رفع الحدث، فلأنّه بمجرد وجوده يوجب سلب الاطمئنان، وإن سقط بالتساقط المتحقّق من التلازم.

وأمّا على الثانى، وهو التعاقب: فإن كان ما قصـد رفعه هو الأوّل، فلا إشـكال فى صـحّته كما قاله. وأمّا لو كان ما قصد عدم رفعه هو الأوّل، فحينئـذٍ يكون الحكم بالبطلان وجيهاً لو كان قصد عدم رفعه من جهته مسـتلزماً لعدم رفع أصل الحدث، فحينئذٍ يكون وجه البطلان أحد الأمرين: إمّا من جهه فقدان ما هو المعتبر، وهو قصد رفع الحدث على القول باعتباره.

أو من جهه وجدان ما هو المضرّ فى الموضوء، وهو قصد رفع الحدث.

وأمّا لو قلنا بعدم مدخليه قصد العدم من جهه خاصّه، فى رفع أصل الحدث، فحينئذٍ يتّجه الحكم بالصـحّه، جهه توجه للنهى إليه، مع قصد القربه، وإن كان الأحوط ـ كما عرفت ـ هو عدم الاكتفاء به فى هذه الصوره، واللّه العالم.

السابعه: ما لو توضّأ عن حدث معيّن ـ كالبول ـ مع كون الحدث فى الواقع

غيره، فعن الآملى القول بالتفصيل، بين أن يكون التعيّن على نحو الداعى للأمر

وکذا لو کان علیه أغسال، وقیل: إذا نوی غُسل الجنابه أجزاء عن غیره، ولو نوی غیره، لم یُجْزِ عنه، ولیس بشیء(۱)

الموجود، فیحکم بالصحّه، وبین أن یکون علی نحو التقیید، فیکون باطلًا، کما اختار ذلک فی الصوره الخامسه وقد مرّ علیک.

ولکنّ التحقیق علی ما قلناه سابقاً، هو القول بالصحّه مطلقاً، لعدم مدخلیه تعیین الخصوصیه _ ولو کان علی نحو التقیید _ لأنّ الملاک المعتبر هو نیّه رفع الحدث المطلق، أو نفس إتیان العمل مع قصد القربه، فهما کافیان فی الحکم بالصحّه.

(۱) واعلم أنّ مورد هذا البحث هو باب الأغسال لا هنا، ولکن المصنّف لمّا اختار بحث التداخل فی باب الوضوء، وأفتی بکفایه وضوء واحد من الأحداث المتعدّد _ کما ذکرناه تفصیلاً _ أراد ذکر الأغسال هنا وإتمام بحثها، ولذلک ألحق بالباب ما مرّ علیک ذکره، ونحن أیضاً نسیر علی هذه الوتیره اقتداءاً بأسلافنا الصالحین کصاحب «الجواهر» والشیخ الأنصاری والهمدانی، فإنّهم أیضاً تابعوا المحقق رحمه الله فی ذلک، ونحن نذکر هذه المسأله إن شاء اللّه، مع صورها، ووجوها والاُمور والأحکام المتعلّقه بها.

فی الوضوء / غسل واحد لأسباب مختلفه

فنقول وعلی اللّه التکلان: یمکن تصویر وجوه کثیره فی المسأله؛ وهی:

الصوره الاُولی: ما لو کان للمکلّف حدث معیّن واحد من النوع الأکبر کالجنابه أو الحیض وغیرهما، فلا إشکال فی أنّ الغسل المنویّ رفع الحدث به یرفعه ویرتب آثار الأغسال علیه بحسب ما یقتضیه، فتاره یکفیه عن الوضوء قطعاً، کغسل الجنابه، واُخری لا یکفیه عنه کغسل الحیض عند بعض.

ولا فرق فی هذه الصوره بین أن یحدث له حدثاً مشابهاً للحدث الأوّل مرّه واحده أو مرّتین أو مرّات عدیده، لاتّحاد سنخ الحدث _ کالجنابتین والحیضتین

وأمثال ذلک _، وهو واضح.

كما لا فرق فى صحّه ذلك الغسل، بين أن ينوى رفع حدث كلّ واحد واحد، أو ينوى المجموع جمله واحده أو ينوى مطلق الحدث المتّصف بالجنابه، أو لا ينوى إلّا نيّه الإستباحه للمشروط بالطهاره _ كالصلاه _ أو ينوى قصد القربه فقط، لعدم دخاله هذه الخصوصيات فى ذلك.

وهذا ممّا اتّفق عليه فقهاء الشيعه، كما صرّح بذلك صاحب «الجواهر» قدس سره والشيخ الأنصارى، بل عليه السيّد فى «العروه» وجميع أصحاب التعاليق، كما لا يخفى، إلاّ من شذّ عنهم، كالبروجردى وغيره، فهؤلاء ذهبوا إلى لزوم قصد العناوين بخصوصيّتها، مع قصد القربه.

لكن هذا القول جار فى غير مورد اتّحاد جنس الحدث _ كما هو المفروض _ ومفروض كلام هؤلاء اختلاف جنس الأحداث أو الأنواع من الوجوب والندب وأمثال ذلك، ولولا ذلك لكانوا موافقين مع الجميع.

الصوره الثانيه: ما لو كانت الأحداث مختلفه، لكن متّحده من حيث الحكم _ يعنى كلّها كانت واجبه أو مندوبه _ فهى أيضاً تاره.

يفرض إتيانها بقصد رفع الحدث عن الجميع من الجنابه والحيض والاستحاضه والمسّ وغيرها.

وأُخرى كذلك فى طرف المندوب، بأن يقصد جميع ما كان فى ذمّته من المستحبّات.

والظاهر اتّفاق الفقهاء على صحّه غُسل واحد للجميع، وكفايته عن كلّ منهما.

وهكذا لو نوى الاستباحه فيما يعتبر فيه ذلك، كذلك الحكم فيما قصد القربه فى متّحد الحكم، إلّا أنّه لا يبعد جريان الإشكال المنقول عن البعض هاهنا، بلا فرق فى هذه الصوره بين أن يكون الغُسل الواحد هو عن الجنابه فيدخل الباقى فيها، أو كان عن غيرها فيدخل الجنابه فيه.

الصوره الثالثه: هى ما لو كانت الموجبات مختلفه من حيث الاحداث

والأحكام، كأن يقصد بُغسل واحد جميع ما كان فى ذمّته من الأحداث الموجبه

لوجوب الغسل، أو ما كان فى ذمّته من الأغسال المندوبه.

فالذى يظهر من السيّد فى «العروه» ومن كلام كثير من أصحاب التعاليق، هو صحّته، سواء كان قد قصد رفع الحدث فى الجميع أو قصد نيّه الاستباحه، أو قصد القربه، بلا فرق بين أن يكون الغُسل الواحد الذى أدرج الغير فيه جنابه أو غيرها، إلاّ أنّه قد نُقل عن بعض فقهائنا الاعتراض على هذا الحكم وذهبوا إلى لزوم قصد العناوين بخصوصيّها وإلاّ فلا يجوز الاكتفاء بالغُسل الواحد عن الجميع.

ولعلّ السرف فى ذلك، تارهً: بلحاظ أنّ الحدث الأكبر الذى يحدثه الانسان قد يكون بحسب بذاته مختلفه من الجنابه والحيض والاستحاضه، وقد لا يكون كذلك من جهه الحدثيّه، نظير الحدث الأصغر، حيث لا يكون الحدث المضاف إلى البول متفاوتاً مع الحدث المضاف إلى النوم، فكذلك الحكم فى الحدث الأكبر.

وأُخرى: يكون من جهه أنّه لو سلّمنا كون خصوصيه الاحداث متفاوته، ولكن قد يتداخل من جهه الغُسل، بأن يجعل الغسل الواحد رافعاً لجميها وقد لا يتداخل بأن يوجب كلّ حدث غُسل مستقلّ، لأنّ الأحداث كانت متضادّه بعضها مع بعض، وكانت من العناوين القصديه مثلاً، فلا يرتفع إلاّ مع قصد رفعها، كما أنّه قد يثبت من جهه موجبات الغُسل ـ ولو لم يكن من الأحداث ـ مثل حدوث الأيّام الخاصّه لإثبات الغُسل، كيوم الجمعه نصف شعبان وأيّام القدر ولياليها، ونظائر ذلك من الوجوب كمشاهده المصلوب ـ لو لم نقل بكونه حدثاً، وقلنا بوجوب الغسل عند ذلك أو من المندوب، كما مثّلنا.

كما أنّه قد يقال فى مقام الثبوت، بأنّ الحدث إذا تحقّق بأى نوع منه، كان أثر الغسل تحصيل الطهاره ورفع الحدث الموجود ـ بأىّ قسم منه ـ وإن لم يكن يقصده، فلازمه هو إمكان كفايه غُسل واحد لرفع جميع الأحداث ولو لم يقصدها.

قد يقال: بأنّها إذا كانت متضادّه بحسب نوعها ـ كما تدلّ اختلاف آثارها على

ذلك ـ فلا يرتفع إلاّ ما قصد منها فى الغُسل، وأمّا مع عدم القصد ـ بالغفله

وغیرها ـ لا یرتفع فلا بـدّ حینئـذٍ إمّا التکرار فی الغُسل، أو قصـد کلّ واحد منها بخصوصه، ومثل هذا الکلام یجری فی الأغسال المندوبه بالموجبات والأسباب، کما لا یخفی.

هذا کلّه بیان الوجه المتصوّره فی مقام الثبوت للتداخل وعدمه.

وأمّا الکلام فی مقام الإثبات: فنقول ومن اللّه الاستعانه: فقد عرفت منّا فی البحث السابق، أنّ مقتضی الشرطیه والجزاء، هو لزوم ترتب کلّ جزاء لشرطه فی تمام الموارد، إلاّ أن یدلّ دلیل شرعی أو عقلی علی التدخل امّا العقلی منهما، مثل أن لا یکون الجزاء قابلاً للتکرّر، فکلّ ما کان من هذا القبیل، فلا إشکال فی لزوم التداخل وهو کما کان مثل تطابق نوع الاحداث الکبری، کالجنابه إذا تکرّرت، فلا إشکال فی کفایه غُسل واحد لها.

وأمّا إذا اختلف نوعِ الأحداث الکبری ـ کالجنابه والحیض ـ فهل تتفاوت صفه حدثیه کل واحد منهما عن الآخر أم لا؟ فهذا ما فیه تأمّل وکلام، لأنّه بالنظر إلی الآثار الخاصّه لکلّ واحد منهما من کفایه غُسل الجنابه عن الوضوء بخلاف الحیض، ومن تحریم الوطی ء فی حال الحیض دون الاستحاضه، وأمثال ذلک، یوجب توهّم التنافی بینهما فلا یجوز الاکتفاء فی رفعها بُغسلٍ واحد.

ومن جهه أنّه ورد فی بعض الأخبار ما یـدلّ علی التـداخل الـذی هو مضـمون الـدلیل الشـرعی، وقـد یتوهم کونه من جهه اتحاد الماهیه.

وکیف کـان، فالأصـل الأوّلیی یقتضـی عـدم التـداخل، إلاّ إذا دلّ الـدلیل علی ذلک، وهو فی المقام ملاحظه فی المقام الأخبار الوارده فی ذلک، فلا بأس بالإشاره إلیها، وملاحظه کیفیّه دلالتها علی ما ذکرنا.

منهـا: صـحیحه زراره قـال: «إذا اغتسـلت بعـد طلـوع الفجر، أجزأک غسـلک ذلـک للجنـابه والحجـامه (والجمعه) وعرفه والنحر والحلق والذبح والزیاره، فإذا

اجتمعت علیک حقوق (اللّه) أجزأها عنک غُسلٌ واحد. قال: ثمّ قال: وکذلک المرأه

یجزیها غُسل واحد لجنابتها وإحرامها وجمعتها وغسلها من حیضها وعیدها»(۱).

والخبر المـذکور مرویٌ بسـند آخر عن محمّـد بن علی بن محبـوب، عن علی بن السـندی، عن حمّـاد، عن حریز، عن زراره عن أحدهما علیهماالسلام .

ورواه ابن إدریس نقلاً عن محمّـد بن علی بن محبوب من «کتاب حریز» عن زراره عن أبی جعفر علیه السـلام ، فالحـدیث معتبر قطعاً ولا إشکال فیه.

أمّـا دلالته: فتارهً نقول بأنّه لا مناقشه فی دلالته علی کفایه غُسل واحـد عن الأغسال المتعـدّده بالصّـراحه، إلاّ أنفه هل یـدلّ أیضـاً علی کفایته عنها ولو لم یقصد شیئاً منها، أم لا بدّ فی الکفایه من القصد؟

قـد یقال: بأنّ الظاهر منه کفایته عنها بالإطلاق، حیث یرد فیه ذکر ولا إشاره إلی لزوم قصد ذلک، فلا یکون الوجه فی کفایته إلاّ ما قلنا سابقاً، بأنّ نفس الغُسل یحـدث الطهاره الرافعه للحـدث، والمحصّـله للکمال الذی وقع فی ذلک الوقت، فلذلک إذا أوجد غسلاً واحداً کفاه بقیّه الأغسال واجبها ومندوبها.

ولکن الإنصاف أن یقال: بأنّ ظاهر متن الحـدیث من حیث السـیاق واللفظ وإن لم یتعرّض لخصوصـیه القصد فی الکفایه، إلاّ أنّه یسـتفاد من جهه مناسـبه الحکم ولموضوع بـأنّ أصـل الغُسـل الواحـد ـ مثلاًـ للجنـابه ـ الـذی یـأتیه کمـا لاـ یتحقّق إلاّ بالقصـد بخصوصه، فلاـ یبعـد أن یکون الباقی کـذلک فی التـداخل، سواء کان واجباً أو منـدوباً، إذ لا یبعـد أن یکون من اغتسل للجنابه فقـط، وقصـده من دون ملاـحظه سـائر الأغسـال ـ بل حتّی مع الملاحظه ـ ربّما لا یکون متعهّـداً بالنسـبه إلیها فی مقام الإتیان ، وبرغم ذلک نقول بکفایه هذا الغسل عن جمیع ما فی ذمّته من الغُسل الواجب والمندوب وهذا أمر بعید غایته، فالالتزام بضـروره القصد فی

الکفایه لا یخلو عن قوّه.

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴۳ أبواب الجنابه، الحدیث ۱.

واحتمال الفرق فی لزوم القصد وعدمه، من جهه وحده سنخ الحکم، من کون الواجب منها یکفیه بلا لزوم قصد لمثله، والمندوب کذلک، بخلاف کفایه غُسل الواجب عن المندوب أو بالعکس، حیث إنّه لا بدّ من القصد.

ممّا لا وجه له یستظهر من الحدیث، لأنّ لسان سیاق الحدیث بالنسبه إلی الجمیع واحد، فإن قلنا بلزوم القصد فلابد من القول به فی الجمیع، وإلّا فلا، کما لا یخفی ذلک علی المتأمّل فی الحدیث.

فلعلّ ما استظهره الشیخ الأعظم قدس سره من لزوم قصد الجمیع، کان من مبتیاً علی هذا الأمر وهو أمر حسنٌ. فإشکال السیّد الاصفهانی قدس سره علیه، لیس فی محلّه.

هذا، بلا فرق بین أن یکون الغُسل الذی یجمع الأغسال فیه، غُسلاً للجنابه أو غیرها من سنخه ــ کغسل الحیض ــ أو من غیر سنخه کغسل الجمعه.

نعم، یمکن استظهار کونه فی غسل الواجب من الجنابه، وغُسل الحیض من ذکر بعد طلوع الفجر، حیث کیون ذلک قرینه بحسب المتعارف علی ما ذکرناه، ولعلّ وجه تکرار لفظ (الغُسل) فی الحیض کان لعنایه وللدلاله علی أن ما یُجزئ عن الغیر ، لا بدّ أن یکون من هذا السنخ، ولولا ما استظهرناه یلزم القول بالاجزاء فی أیّ غسل کان، ولو مندوباً.

ثمّ إنّ لفظ (الاجزاء) بنفسه قرینه علی أنّ کلّ سبب ــ سواء کان حدثیّاً أو غیره، وسواء کان فعلیّاً أو زمانیّاً ــ یستلزمُ غُسلاً بنفسه، غایه الأمر قد منَّ الشارع علی العباد ــ تفضّلاً منه علیهم ــ بتجویز التداخل.

فالقدر المتیقّن المستفاد من هذا الحدیث هو الإجزاء فی غُسل الجنابه، ثمّ بعده غُسل الحیض وما شابهه ــ لو لکان ذلک من باب المثال ــ ثمّ بعده کلّ الأغسال واجبها ومندوبها.

ومنها: مرسله جمیل بن درّاج، عن بعض أصحابنا عن أحدهما علیهماالسلام ، أنّه قال:

«إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر، أجزأه عنه ذلك الغسل من كلّ غسل يلزمه فی ذلك اليوم»(۱).

فهذا الحديث لو عمل بظاهره فإنّه يوجب إثبات ما يخالف إجماع أصحابنا، لأنّ المقصود من ظاهر لفظه: «كلّ غُسل يلزمه فی ذلك اليوم»، هو كلّ غُسل يجب عليه فی ذلك اليوم الذی اغتسل فيه للجنابه المذكور فی صدره، فيصير معناه حينئذٍ أنّ من اغتسل للجنابه فی أوّل اليوم، يكفيه ذلك إلی عصره وإن أجنب أو استحاض أو مس ميتاً بعد ذلك، وهذا ما لا يلتزم به أحد من الفقهاء.

فلابدّ إمّا أن يتصرّف فی ظاهره، بأن يجعل المراد من المضارع ـ أی يلزمه ـ الماضی، ويصير معناه هو كلّ غسل لزم عليه فی ذلك اليوم، ولو كان مثل غسل الحيض ومسّ الميّت، فهو بعيدٌ، من جهه أنّه قد فُرض فيه وقوع غُسل الجنابه بعد طلوع الفجر، فلا يبقی لما قبل الطلوع ما يصدق عليه اليوم، حتّی يحمل علی ما لزمه من الأغسال.

أو يتصرّف فی معنی الملزوم، بأن يكون المراد من اللزوم ـ أی السبب والموجب ـ ما يوجبه عن الوقت والفعل، ككونه يوم جمعه وعرفه، أو فعل مثل الزياره والحلق وغيرهما، لا ما يلزمه من الواجبات، كالحيض والاستحاضه ومسّ الميت وأمثال ذلك.

وهذا حمل صحيح، إلّا أنّه خلاف ظاهر إطلاقه.

وكيف كان، فلا محيض إلّا الحمل عليه جمعاً بينه وبين ما هو المسلّم بين الفقهاء.

اللّهمّ إلّا أن يتصرّف فی اليوم حتّی يشمل الليله السابقه فحينئذٍ يصير له وجه.

ثمّ إنّ هذا الحديث لو حُمل علی ما ذكرناه، لكان دلالته فی خصوص كفايه غُسل الجنابه عن غيره، فلا يشمل غيره، كما احتمل ذلك فيما قبله من الحدث.

۱- وسائل الشيعه: الباب ۴۳، أبواب الجنابه، الحديث ۲.

وإن اخترنا الوجه الأخير فی الیوم، وقلنا بأنّ المراد من «کلّ غُسل یلزمه فی ذلک الیوم»، هو کفایه غُسل الجنابه عن کلّ ما وقع له مـن الأحـداث الموجبـات من الـوقت وغیره، فیتسـاوی هـذا الحـدیث مع محتـوی الحـدیث السـابق من الحکم بالإـجزاء فی کلّ الحقوق، کما عرفت.

إلّا أنّ سریان الحکم من عمل الیوم إلی الماضی بعیدٌ جداً، فلیتأمّل.

ومنها: خبر شـهاب بن عبـد ربه قال: «سألت ابا عبداللّه علیه السـلام عن الجنب یغسل المیّت، أو مَنْ غسل میّتاً له أن یأتی أهله ثمّ یغتسـل؟ فقـال: سواء، لاـ بـأس بـذلک، إذا کان جنباً غَسل یـده وتوضّأ، وغسّل المیّت وهو جنبٌ، وإن غَسّل میّتاً توضـئ ثمّ أتی أهله، ویجزیه غُسلٌ واحد لهما»(۱).

فهو یـدلّ علی کفایه غُسل واحد لهما، ولم یبیّن فیه بأنّ ما أتی به من الغُسل کان هو من الجنابه فیدخل فیه غُسل مسّ المیّت، أو بـالعکس، أو لم ینو أحـدهما بالخصوص ویکون الآخر داخلاً فیه، بل قصـد من أوّله إیجاد غُسل لهما من دون أن یتعنون بعنوان خاصّ لأحدهما.

ثمّ الظاهر من الخبر أنه قصد بغُسل واحد الغُسلین، لا کفایه غسل واحد عن اثنین ولو من دون قصد، کما احتمله بعض.

ولکن موردهما هو الکفایه عن الغُسل الواجب، فلا یشمل التداخل فی المندوب أو المختلط منهما.

ومنهـا: روایه عثمـان بن یزیـد عن الصـادق علیه السـلام قال: «إن اغتسل بعـد الفجر کفاه غُسـله إلی اللیل، فی کلّ موع یجب فیه الغسل، ومن اغتسل لیلاً کفاه غُسله إلی طلوع الفجر»(۲).

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴۳، أبواب الجنابه، الحدیث ۳.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۴، أبواب الاحرام، الحدیث ۹.

والظاهر كونه فى مقام بيان تداخل الأغسال المندوبه من الليل والنهار، بأن

يكون التداخل لكلّ واحد منهما بخصوصه، فالمراد من الوجوب هو الثبوت لا الوجوب الاصطلاحى.

كما أنّ الظاهر كون المراد الأغسال التى كانت أسبابها متحقّقه فى الماضى ــ ولو بتحقّق أصل اليوم أو الليل الموجبين لإثبات الغُسل فيهما ــ لا أصل الأغسال الآتيه المتجدّده بأسبابها بواسطه ذلك اليوم، فالغُسل الوارد فى يوم عرفه مثلاً قبيل الزوال بساعه أو بعده كذلك، فلا يكفيه غُسله عند طلوع الفجر، إلّا أن يفيد الدليل محبوبيه الاستعجال فى إتيان الأغسال المندوبه، كما قيل بذلك فى غُسل الجمعه، كما لا يخفى على المتأمّل.

ثمّ لا يبعد تحوّل هذا الحديث للتداخل بالمختلفات، لإمكان أن يكون المراد من الإغتسال بعد طلوع الفجر هو الجنابه، فتكون الأغسال الاُخرى هى المندوبه. وأمّا شموله للأغسال الواجبه المتجدّده فى ذلك اليوم، أو ما كان واجباً عليه فى ذلك اليوم قبل ذلك، فمحلّ تأمّل، لأنّ محدوديّته إلى الليل، وإلى طلوع الفجر، تكون قرينه على إراده الاستحباب من الأغسال، كما لا يبعد شموله للتداخل فى الغسل المندوب لجميع الأغسال المندوبه.

ولكن كلّ ذلك كان مع القصد لا الكفايه عنها من دون قصد، كما لا يخفى.

ومنها: خبر أبى بصير عن الصادق عليه السلام قال: «سئل عن رجل أصاب من امرأه، ثم حاضت قبل أن تغتسل؟ قال: تجعله غُسلاً واحداً»(١).

مثله خبر حجّاج الخشّاب قال: سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن رجل وقع على امرأته فطمثت بعدما فرغ، أتجعله غُسلاً واحداً إذا طهرت، أو تغتسل مرّتين؟

١- وسائل الشيعه: الباب ۴٣، أبواب الجنابه، الحديث ۵.

قال: تجعله غُسلًا واحداً عند طهرها»(۱).

ومنها: خبر عمّار الساباطی أبی عبداللّه علیه السلام قال: «سألته عن المرأه یواقعها

زوجها، ثمّ تحیض قبل أن تغتسل؟ قال: إن شاءت أن تغتسل فعلت، وإن لم تفعل فلیس علیها شیء، فإذا طهرت اغتسلت غُسلًا واحداً للحیض والجنابه»(۲).

ومنها: خبر سماعه بن مهران، عن أبی عبداللّه وأبی الحسن علیه السلام قالا: «فیالرجل یجامع المرأه فتحیض قبل أن تغتسل من الجنابه. قال: غُسل الجنابه علیها واجب»(۳).

فإنّ ظاهره یفید وجوب غُسل الجنابه علیها، أی لا یسقط عنها، وذلک لا ینافی إمکان تدخّله مع غسل آخر للحیض.

نعم، یمکن أن یفهم منه أنّ ما هو اللّازم علیها أن تنوی غُسل الجنابه، والتداخل کان فی الأغسال الاُخری.

وقد احتمل بعض کون الجواب فی موضع الاستفهام الإنکاری.

ومنها: خبر عبداللّه بن سنان، عن أبی عبداللّه ۷ قال: «سألته عن المرأه تحیض وهی جنب، وهل علیها غسل الجنابه؟ قال: غسل الجنابه والحیض واحد»(۴).

ومنها: خبر زراره، قال: «قلت لأبی جعفر علیه السلام : میّت مات وهو جنبٌ، کیف یغسل، وما یجزیه من الماء؟ قال: یغسل غُسلًا واحداً یجزی ذلک للجنابه ولغسل المیّت، لأنّهما حرمتان اجتمعا فی حرمه واحده»(۵).

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴۳، أبواب الجنابه، الحدیث ۶.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۴۳، أبواب الجنابه، الحدیث ۷.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۴۳، أبواب الجنابه، الحدیث ۸.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۴۳، أبواب الجنابه، الحدیث ۹.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۳۱، أبواب الجنابه، الحدیث ۱.

والخبر بسنده معتبر معلّل ودالٌ على كفايه غُسل واحد لهما، وبأنّ ما ينبغى رعايته قد اجتمع فى حرمه واحده ـ أى غُسل واحد كما يشعر ذلك التعليل فى خبر سعيد بن يسار، قال: قلت لأبى عبداللّه عليه السلام : المرأه ترى الدم وهى جنب أتغتسل عن الجنابه، أو غسل الجنابه والحيض واحد؟ فقال: قد أتاها ما هو أعظم من ذلك»(۱).

فكأنّه أراد بذلك بيان أنّ الإتيان بغُسل الحيض ـ الذى كان هو أعظم ـ يكفى عن غسل الجنب.

فهذه جمله أخبار تدلّ على الإجزاء والكفايه، إلاّ أنّها كانت مع النيّه مطلقاً.

لكن قد روى فى الصدوق فى «الفقيه» مرسلاً ما يظهر منه خلاف ذلك، وهو: «روى مَن جامع فى أوّل شهر رمضان، ثمّ نسى حتّى خرج شهر رمضان، أنّ عليه أن يغتسل ويقضى صلاته وصومه، إلاّ أن يكون قد اغتسل للجمعه، فإنّه يقضى صلاته وصومه إلى ذلك اليوم، ولا يقضى ما بعد ذلك»(۲).

فإنّ هذا الحديث يدلّ بأنّ غُسل الجمعه بنفسه يكفى عن غُسله الواجب، ولو لم يكن حين الاغتسال ناوياً له، والإدخال يكون فى الغُسل المندوب مع فرض عدم الوقوع إلى آخر الشهر غير ما وقع فى الأوّل.

وعلى ضوء دلاله مثل هذا الخبر أفتى بعض الفقهاء، ولعلّه كان للاعتماد عليه، ولكن الجزم بذلك بحيث تطمئن النفس ويقدم على الافتاء ـ مع دم إفتاء كثير من الأصحاب ـ مشكل جدّاً.

وإن قلنا بمضمونه، فيلزم جواز إدخال الأغسال الواجبه بعضها فى بعض،

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۲، أبواب الحيض، الحديث ۲۹.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۱ ما يصح صومه ، الحديث ۲. من لا يحضره الفقيه: الباب ۱۳ أبواب الصوم، ح۱۴.

والمندوب كذلك بطريق أولى.

ثمّ أنّه قد عرفت بأنّ المستفاد من جميع الأخبار، هو كفايه غُسل واحد عن الأغسال الواجبه قطعاً، لما دلّ من ذكر غُسل الحيض والميّت ومسّ الميّت الذى قد أدخل فى غسل الجنابه، أو بإتيانُ غسل واحد للفردين منها، وهذا حكمٌ مقطوع به عند الأصحاب لو كان المدخول فيه هو غُسل الجنابه، وكان قد قصد الأغسال الاُخرى.

وأمّا لو لم تكن مقصوره، فقد ذهب بعض _ كالسيّد الأصفهانى وبعض من تقدّم عليه _ بالكفايه أيضاً، بل لا يبعد استفاده الجواز _ لهذه الصوره التى فرض فيها غُسل الجنابه مدخولاً فيها _ بالكفايه، كما يدلّ عليه الخبر المرویّ عن «الفقيه».

كما أنّه يمكن استفاده جواز التداخل الأغسال المندوبه فى المندوب إذا كانت مع النيّه، مضافاً إلى فتوى الأصحاب بذلك، كما صرّح به صاحب «الجواهر» والشيخ الأعظم، ولا يبعد استفاده الجواز عن مثل خبر زراره المشتمل على الحقوق، وخبر عثمان بن يزيد حيث حكم بالكفايه عن كلّ غسل تحقّق موجبه إلى الليل، وإن كان فى اليوم، أو إلى طلوع الفجر إن كان فى الليل.

وأمّا إذا لم تكن مقصوره، فإن قلنا بالكفايه فى مثل الواجب من دون نيّه، فلا يبعد استفاده الجواز فى المندوب أيضاً، وإلّا فإنّ مقتضى الأصل هو عدم التداخل.

وأمّا فى المختلفات، فإن كان الغُسل المدخول فيه هو غُسل الجنابه، فلا يبعد كفايته عن جميع الأغسال الواجبه والمندوبه مع النيّه، كما يستفاد ذلك من الأخبار، ومن فتوى الأصحاب.

وأمّا مع عدم النيّه فاستفادته من الأخبار عندنا مشكل، وإن كان مجزياً وكافياً عند البعض.

وأمّا لو كان المدخول فيه غُسل واجبٌ غير الجنابه، أو غسلٌ مندوبٌ، فكفايته عن الأغسال الاُخرى من الواجبه والمندوبه أشكل مع نيّه الجميع، وأشكل منه

إذا كان بلا نیّه، كما حقّقناه.

فالأحوط هو لزوم النیّه فی جمیع الأقسام.

فهاهنا فرعان لا بأس بالإشاره إلیهما:

الفرع الأوّل: أنّه لو ثبت عندنا جواز التداخل فی جمیع الأغسال، أو فی بعضها، فهل یكون ذلك علی نحو الرخصه، بأن یكون الإتیان بالفعل ثانیاً مستقلاًّ جائزاً، أو یكون علی نحو العزیمه، بأن لا یكون التكرار جائزاً، بل إتیانه بقصد

الورود یعدّ تشریعاً محرماً.

والمسأله اختلافیه، إذ ذهب جماعه إلی الأوّل، بل عن الفاضل القمّی قدس سره فی بعض مؤلّفاته نسبه ذلك إلی ظاهر الأصحاب، وعن بعضٍ نسبته إلی ظاهر الأكثر.

نعم، صرّح بذلك المقدس الأردبیلی، ولكنّ یستفاد من صراحه كلام الشیخ الأعظم قدس سره أنّ الأكثر ذهبوا إلی الثانی، وإن كان قد فصّل قبله فیما بین ما لو قدّم غُل الجنابه فیكون عزیمه، ولا یجوز الإتیان بغسل آخر بعده، وبین ما لو قدم غیر غُسل الجنابه، من الحیض ومسّ المیّت،فحینئذٍ یكون رخصه.

ولم یقتصر الاختلاف المذكور علی المتقدِّمین بل هو موجود عند المتأخِّرین أیضاً، حیث ذهب السیّد فی «العروه» ویشاهد من بعض الحواشی، كونه عزیمه حیث لم یجوّزوا الإتیان بأغسال متعدّده لأحداث موجبات متعدِّده خلافاً لكثیر من أصحاب التعالیق ـ كالبروجردی، والمیرزا عبدالهادی الشیرازی، والشاهرودی، والگلبایگانی، والخوئی، والحكیم ـ كما أنّ الحقّ عندنا، بأن یكون التداخل من جهه الرخصه دون العزیمه، بمعنی أنّه قبل الإتیان بالأغسال، یجوز للمكلّف أن یقصد امتثال كلّ واحدٍ من الأوامر المتعلّقه بالطبائع من الوجوب والندب، فیتعدد الأغسال خارجاً، ویجوز له التداخل فی كلّ مورد أجزناه.

نعم، إذا قصد التداخل مع غُسل من الأغسال، وأتی بذلك الغُسل بهذه النیّه، فیكفی ذلك عن سائر الأغسال أیضاً ویسقط، فلا معنی حینئذٍ للإتیان بغُسل آخر

لأجل موجب آخر، لعدم وجود أمر دال عليه حتّى يأتى به، فليس هذا مرتبطاً بمسأله العزيمه والرخصه، لأنّ جواز الإتيان يعدّ فرع بقاء الأمر، وحيث سقط بالامتثال فلا يبقى مورد حينئذٍ للامتثال ثانياً، وهو واضح، ولا فرق فى ذلك بين غسل الجنابه وغيره، فما ادّعاه السيّد فى «العروه» من كون الأغسال جميعها حقيقه واحده، مخالف لظاهر كثير من الأخبار، كما لا يخفى على من راجع الروايات، ولاحظ دلالتها، بل حى حقائق متعدّده، غايه الأمر أنّه قد أجاز الشرع

بالتداخل والإجزاء تعبّداً، لكونه خلافاً للأصل المقتضى للتعدّد، كما أنّ ظاهر لفظ (الحقوق) و(الإجزاء) أيضاً يفيد ذلك.

الفرع الثانى: الظاهر وقوع الاختلاف بين الفقهاء من جهه اجتماع الحكمين، سواء كانا مثلين أو ضدّين، من الوجوب والندب ـ كغُسل الجنابه والجمعه ـ أو وجوبين ـ مثل غسلى الجنابه والحيض ـ أو ندبين ـ كغسل الجمعه وعرفه ـ والأقوال فيه كثيره: قول بثبوت الوجوب فقط، وسقوط الندب ولغويّته، كما قاله الشهيد.

وقوله بالاكتفاء بنيّه الوجوب، وكون الندب تابع له، وأنّ نيّه المتبوع يُغنى عن نيّه التابع.

وقولٌ بأنّ إحدى الوضيفتين يتأدّى بالاُخرى، كما عن صاحب «الذخيره».

ولكن الأولى أن يُقال: بأنّ المستفاد من الأخبار الدالّه على التداخل، هو إمكان التصادق بين الأغسال فى جميع أقسامها، فحينئذٍ لاـ يتنافى بين أن يكون فرداً واحداً مصداقاً للتكليفين لانطباق العنوانين عليه مثل ما لو قيل: أكرم عالماً، وذكر فى دليل آخر: أكرم هاشميّاً، فلا إشكال فى صدق العنوانين، وصدق الامتثال فيما لو أكرم رجلًا واحداً كان عالماً وهاشميّاً، لأنّه حينئذٍ مجمع للعنوانين، سواء كان الحكمين متماثلين أو كان متضادّين لعدم الفرق بينهما من حيث الامتناع والجواز، كما لا يجوز الجمع بين الحكمين المتضادّين، كذلك الحكم فى المتماثلين.

الفرض الثانی: غَسل الوجه: وهو ما بین منابت الشعر فی مقدّمه الرأس إلی طرف الذقن طولاً، وما اشتملت علیه الإبهام والوسطی عرضاً، وما خرج عن ذلک فلیس من الوجه(۱)

ومن هنا یظهر وجه الامتثال عن الأوامر المتعدّده بغسل واحد، بإمکان أن یُقال: بأنّه فی بعض الموارد یکون من جهه وحده الحدث، فیرفع ذلک ویوجب کفایه غُسل واحد عنهما، کما لا یبعد أن یکون غُسل الجنابه بالنسبه إلی سائر الأغسال کذلک، فیرتفع به حدث الحیض ومسّ المیّت، إذا نوی بالغُسل غسل الجنابه فقط، إلاّ أنّه یلزم علی هذا القول کون کفایته عن سائر الأغسال الحدثیه من باب العزیمه لا الرخصه، لکنّه قد عرفت فی البحث السابق خلافه.

أو یُقال فی وجه کفایه غُسل واحد عن سائر الأغسال، وکونه امتثالاً لسائر الأوامر، هو أنّ المعتبر فی کلف غُسل لیس إلاّ إیصال الماء إلی اجزاء البدن مع نیّه ذلک الشیء من رفع الحدث أو خطوره فی القلب، فإذا حصل هذا العنوان، تحقیق امتثال الأوامر إذا کان قد قصد جمیعها، أو امتثال ما قصده واداء الآخر إذا نوی خصوص غُسل الجنابه، وقلنا بکفایته عن الأغسال.

وهذا أمر صحیح، ولکن حیث قد عرفت لزوم نیّه الجمیع، وقلنا بعدم الکفایه لو لم یقصد، فیلزم حینئذٍ صدق الامتثال لکلّ ما قصده ونواه کما یناسب ذلک مع مذهبنا من اختیار الرخصه أیضاً، وهذا هو الأقوی عندنا.

(۱) واعلم أنّ مفهوم الوجه من المفاهیم العرفیه الواضحه، ولا یحتاج إلی إقامه دلیل خاص علیه، فاحتمال کون ذکر الحدود له فی بعض الأخبار حدّاً لمفهومه الذاتی والعرفی، بعیدٌ غایته، وإن کان ذلک بیاناً لحده، فهو من حیث اصطلاح الشرع فیما یقصده من جعله موضوعاً لحکمه بذلک المقدار، لا أن لا یکون الباقی منه خارجاً عن الوجه عرفاً، ولذلک تری أنّ اللغه فسّره بما یواجه

به، وفی «المصباح المنیر»: أنّه مستقبل کلّ شیء، ولذلک قال السیّد المرتضی فی: «الناصریات»: بأنّه لا خلاف فی کونه اسماً لما یواجه به.

بل الخلاف وقع فی أنّه هل یجب غَسل کلّ ما یواجه به أو بعضه؟ فاحتمال الحقیقه الشرعیّه فیه لیس فی محلّه.

فی غسل الوجه فی الوضوء

فإذا بلغ الکلام إلی ملاحظه ما یدلّ علیه دلیل الشرع ما مقدار ما یلزم غسله، فنقول: قد أوجبه نصّ القرآن فی قوله تعالی «إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاَهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ»(۱)، ولا نتمکّن من معرفه دلاله الآیه الشریفه إلّا أن نتمسّک بأبواب أهل البیت علیهم السلام ففی بیوتهم نزلت الآیات.

وممّا یدلّ علی تفسیر الآیه ما رواه «الفقیه» بسنده عن زراره وکذلک رواه بن أعین أنّه قال لأبی جعفر علیه السلام : «اخبرنی عن الوجه الذی ینبغی أن یوضّأ، الذی قال اللّه عزَّ وجلَّ؟ فقال الوجه الذی قال اللّه، وأمر اللّه عزَّ وجلَّ بغسله، الذی لا ینبغی لأحدٍ أن یزید علیه ولا ینقص منه، إن زاد علیه لم یؤجر، وإن نقص منه أثم، ما دارت علیه الوسطی والإبهام، من قصاص شعر الرأس إلی الذقن، وما جرت علیه الإصبعان من الوجه مستدیراً، فهو من الوجه، وما سوی ذلک فلیس من الوجه. فقال له: الصدغ من الوجه؟ فقال: لا»(۲).

وخبر الکلینی والشیخ مثله، إلّا أنّ فی نقلهما زیاده قوله: «وما دارت علیه السبابه والوسطی والإبهام».

نعم، فی خبر العیّاشی علی ما نقله الشیخ الأعظم فی «طهارته» ذکر السبّابه فقط مع الإبهام دون الوسطی.

ولا یخفی علیک أنف المقدار بحسب المساحه فی الوسطی والإبهام أزید عن

۱- سوره المائده: آیه ۶.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۷، أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

ما بين السبّابه والإبهام، والأصحاب لم يتلفتوا إلى الثانى، بل أفتوا على طبق ما

ورد فى «الفقيه» الخبر صحيحٌ من حيث السند، فعلى هذا لا ـ بدّ أن يجعل الواو للجمع، لا بمعنى أو كما احتمله بعضٌ، لوضوح الاختلاف بينهما، وعدم عمل الأصحاب به، ومن ذلك يظهر عدم إمكان الاتّكال على خبر العيّاشى، لأنّه ــ فضلًا عن المناقشه فى سنده، وعدم مساعده مساحته ــ لم يعمل به الاصحاب الأصحاب حيث اعرضوا عنه.

فلا بأس بالإشاره إلى فقه الحديث، بل الورود إلى أصل الدلاله، فنقول: لا يذهب عليك بأنّ بيان حدّ الوجه فيه ليس بياناً لأصل الوجه العرفى حقيقه، بل المقصود هو بيان ما هو المعتبر فى باب الوضوء شرعاً، كما يدلّ عليه تكرار ما يستفاد منه ذلك من ذكر الموصول والصفقه، بقوله: «الذى قال اللّه وأمر اللّه بغسله»، وقوله: «الذى لا ينبغى لأحد أن يزيد عليه ولا ينقص منه»، فحينئذٍ يصير المعنى فى الجمله الوارده ذيله بقوله: «فهو من الوجه» أى من الوجه المعهود الشرعى، المعتبر فى باب الوضوء، كما يشهد لذلك أيضاً ذيله بقوله: «الصدغ من الوجه؟ قال: لا».

مع أنّه بناءٍ على كون المراد هو ما بين الاُذن والعين يكون من الوجه العرفى قطعاً، وإن كان بعضه خارجاً عن الوجه الشرعى فى الوضوء، ثم ذكر أنّه لا ينبغى لأحد أن يزيد عليه

قد يقال: بأنّ الخبر قد يدلّ على عدم جواز الزياده، بحيث لو زاد على أنّه من الوضوء كان تشريعاً محرماً، كما احتمله صاحب «الجواهر» لعدم كون الزائد من الوجه.

ولكن احتمال كون ذلك مكروهاً وأنّه لم يستحقّ عليه أجر من دون الإفساد أقوى، لوجهين:

أولاًـ: ظهور كلمه (لاـ ينبغى) فيه، مضافاً إلى تقابل حال الزياده بالنقيصه، من جعل الزياده بأنه لم يؤجر عليه، والنقيصه بأنّه إثم، ففيهم كون النقيصه مبطلاً، لأنّه

یوجب عدم غَسل ما یجب غسله، بخلاف الزیاده.

هـذا، ولکن لو سلّمنا دلالته علی الإفساد فی الزیاده، لکنّه لا ینافی هـذا لو غَسل أزیـد من الوجه المذکور فی الحدیث، تحصیلاً للمقدّمه العلمیّه، فإنّه یعدّ فعلاً حسناً لو لم نقل بکونه واجباً، للزوم تحصیل العلم بفراغ الذمّه عمّا هو الواجب علیه.

ثم یأتی الکلام فی لفظ (القصاص) بالتثلیث فی القاف، وهو عباره إمّا عن منتهی شعر الرأس مطلقاً _ سواء کان مقدّمه أو مؤخّره _ أو خصوص مقدمه، کما هو المراد هنا. ولعل وجه تسمته بذلک، لأنّه یؤخذ الشعر بالمقص (بالکسر) وهو المقراض، فیناسب ذلک کونه تسمیهً لجمیع منتهی شعر الرأس، لولا المقام، لأنّ القرینه المحفوفه داله علی ما ذکرنا.

والذقن (بالفتح) هو مجمع اللحییّن، الذی ینحدر منه الشعر ویسترسل، وفی «الجواهر»: أنّه لا خلاف فیه، واللّحیین تثنیه اللَّحی کفلس، وهو عظم الحنک، ولعلّ وجه تسمیته شعر اللحیه به، کان من باب تسمیه الحالّ بأسم محلّه.

وأما الصُّدغ (بضمّ الصاد) فقد یقال: إنه عباره عن الشعر المتدلی من جانبی النزعتین إلی طرف الأذن، وهو المسمّی بالفارسیه (زلُف)، أو کان المقصود محلّ ذلک الشعر، وقد فسّر فی اللغه بما بین لحظه العینین إلی الأذنین، فعلی الأوّل یکون خروجه عن حدّ الوضوء واضح، وأمّا علی الثانی فلابدّ أن یقال بأنّ الخارج هو الذی یقرب إلی الأذن، لا ما یکون قریباً إلی العین، فإنّه داخل قطعاً.

بقی أنّ نبحث عن الفقرتین الواردتین وهما: «ما دارت علیه الوسطی والإبهام من قصاص شعر الرأس إلی الذقن»، «وما جرت علیه الأصبعان مستدیراً»؟

قد یقال: بأنّ الجمله الأوّلی تعدّ بیاناً للحدّ الطولی من الوجه، والثانیه للعرضی.

هذا ظاهر کثیر من الفقهاء کصاحب «الجواهر»، بل نقله عن صاحب «المدرک» أنّه نصّ فی المطلوب، فعلی هذا التقدیر لا تکون الجمله الثانیه تأکیداً للأولی.

أو يقال: بأن الحدّ الطولی مستفادٌ من قوله: «من قصاص الشعر إلی الذقن»،

والحد العرضی من قوله: «ما دارت علیه الوسطی والإبهام»، فتکون الجمله الثانیه حینئذٍ تأکیداً للأولی، وهذا هو الذی صرّح به المحقّق فی «الشرائع»، ونسبه إلی أنّه معروف بین الأصحاب، وعلیه الشیخ الأعظم، وصاحب «مصباح الفقیه» و «مصباح الهدی» للآملی، فیکون الحدّ الطولی مستفاداً من الجمله الثانیه عن ما جرت علیه الأصبعان، والعرضی من قوله مستدیراً.

ولا یذهب علیک أنّ الجمله الأولی قد اختلف فی ضبطها، إذا المنقول فی الصحیح الذی رواه فی «الفقیه» هو المذکور سابقاً من دون ذکر السبّابه فیها، فتکون المساحه والمسافه بین الحدّین من الإبهام والوسطی أوسع عمّا علیه بین السبّابه والإبهام الموجود فی خبر «تفسیر العیّاشی».

أما الذی رواه الکلینی والشیخ فانّه قد ورد فیه السبّابه والوسطی.

ومع هذا الأختلاف فی المقدار، یوجب عدم إمکان جعل کلمه الواو فی خبر الکلینی والشیخ،(بین السبّابه والوسطی)، بمعنی أوْ، حتّی یدلّ علی التخییر وجوباً، لأنّه یوجب التعارض والتناقض فی المقدار المتفاوت بینها، حیث یدلّ الخبر المنقول عنهما علی وجوب غسله، والآخر المنقول عن الصدوق علی عدم وجوبه.

نعم، یمکن الجمع بینهما بحمل الأکثر علی الاستحباب والفضیله، لکنّه لم یلتزم به أحدٌ من ذلک الباب، وإن ذهب إلیه أحدٌ فهو من باب المقدّمه العلمّیه والإحتیاط.

فإذا لم یکن الحمل علی التخییر ممکناً، فیدور الأمر بین أن یفتی بأحدهما، أو اجراء قواعد باب التعادل والتراجیح من حیث وقوع احتمال الخطأ فی نقل الصدوق من جهه حذف السبابه، أو الذهاب إلی وقوع الخطأ فی نقل الکلینی بالزیاده، وبما أنّ أصاله عدم الخطأ فی الزیاده تکون جریانها أولی من جریانها فی النقیصه _ لکثره وقوع الخطأ فی الثانیه دون الأولی _ فهو یوجب ترجیح خبر الزیاده.

إلا أن ما یوهن القول بالترجیح هو صحه الخبر المنقول فی «الفقیه» دون

الخبرين الآخرين هذا أولاً: وثانياً: إنّ الأصحاب قد عملوا بخبر الصدوق دون

النقل الآخر، فيكون النقل الآخر قد أعرض عنه الأصحاب.

وثالثاً: إنّ العمل بمضمون خبر الصدوق يوجب القطع بفراغ الذمّه، لأنّه فى الواقع إمّا أن يكون هذا المقدار واجباً فهو المطلوب، أو أقل منه _ حتّى يناسب السبّابه الموجود فى خبر العيّاشى والكلينى والشيخ _ فتكون الزياده واقعه للاحتياط ويعدّ مطلوباً.

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ العمل على طبق الخبر الصحيح أولى من العمل بخبر الحسن بابن هاشم الذى رواه الكلينى والشيخ والخبر الضعيف للعيّاشى.

هذا كلّه بالنسبه إلى رجحان إحدى الطائفتين من الأخبار.

وأمّا الكلام بالنسبه إلى فهم الحديث فى هاتين الجملتين، فقد ذهب شيخنا البهائى قدس سره فى «الأربعين»، والحدّث الكاشانى فى «الوافى» إلى كون المراد فى بيان حدّ غسل الوجه، هو أن يجعل اليد ثابتاً على الوجه، بحيث يجعل محوره على رأس الأنف ثم يدور بيده على الوجه فوق هذا المركز الدائرى، فتكون المساحه الدائره فيها اليد ما بين الابهام والوسطى.

فلا بأس بذكر كلامه فى «الأربعين» قال: «والذى يظهر لى من الروايه أنّ كلاًّ من طول الوجه وعرضه، هو ما اشتمل عليه الأصبعان، إذا ثبت وسطه وأُدير على نفسه، حتّى يحصل شبه دائره، فذلك القدر هو الذى يجب غسله. ثمّ ذكر أنّ قوله: «من قصاص الشعر» إمّا حال من الجز، وإمّا متعلّق ب_ «دارت»»، يعنى أنّ الدوران يبتدى ء من قصاص الشعر منتهياً إلى الذقن، ولا ريب أنّه إذا اعتبرت الدوران على هذه الصفه للوسطى، اعتبر للإبهام عكسه، تتميماً للدائره المستفاده من قوله: «مستديراً» فاكتفى عليه السلام بذكر أحدهما عن الآخر، وأوضحه بقوله: «وما جرت عليه الإصبعان مستديراً، فهو من الوجه»، فقوله:«مستديراً» حالٌ من المبتدأ، وهذا صريح فى أن كلاًّ من طول الوجه وعرضه شىء واحد، هو ما اشتمل

علیه الأصبعان عند دورانهما کما ذکرنا، وحینئذٍ فیستقیم التحدید، ولا یدخل فیه

مواضع التحذیف، ولا الصدغان لأن أغلب الناس إذا طبق الخط المتوهّم من انفراج ما بین الإبهام والوسطی ما بین قصاص ناصیته إلی طرف ذقنه، وأداره مثبتاً وسطه، لیحصل منه الدائره، وقعت مواقع التحذیف والصدغین خارجه عنها، فالتحدید المشهور یزید علی ما فهمنا من الروایه بنصف تفاضل ما بین مربّع معمولٍ علی دائره قطرها انفراج الإصبعین، وتلک الدائره علی مثلّثین یحیط بکلّ منهما خطّان مستقیمان، وقوس من تلک الدائره، ومواضع التحذیف والصدغان واقعین فی هذین المثلّثین».

انتهی کلامه رفع مقامه.

فانظر إلی الرسم تجد ما قاله من بیان الحدود، وخروج ما هو الخارج منها.

قصاص

دائره

دائره

ذقن

والسرّ فی ذهابه رحمه الله علی خلاف المشهور ــ علی ما صرّح به، ویظهر من کلامه أُمور ثلاثه:

الأوّل: أنّه یلزم علی التحدید المشهور، من جری الأصبعین یمن قصاص الشعر منفرجاً إلی الذقن، دخول النزعتین فی موضع الغَسل، مع کونهما خارجتان إجماعاً.

الثانی: أنّه یلزم دخول الصُّدغین، لدخولها تحت العرض المارّ بقصاص الشعر من الناصیه، مع خروجها بنصّ الروایه.

الثالث: أنّ ما ذکره المشهور یکون خلاف ظاهر لفظ: (دارت) و(مستدیراً)، حیث یکون دالاً علی لزوم کونه بشکل الدائره. هذا، وقد اعترض علی شیخنا البهائی قدس سره بأمور أربعه، لا ینبغی أن یعتمد علیها وهی:

الأوّل: بأنّ ما ذكره الشيخ لا يساعد ظاهر الخبر، حيث قد جعل المبدء هو قصاص الشعر، والمنتهى الذقن فى الحدّ الطولى، مع أنّه لو كان المقصود من ذلك هو الدائره لا مبدء لها ولا منتهى ـ لإمكان الاحتساب فى كلّ من الإبهام والوسطى إذ يتعاكس الآخر فى كلّ طرف يبتدء به من الأصبعين ـ فهو أدلّ دليل يدلّ كون ما فهمه خارجاً عن مستفاد الروايه.

هذا، وفيها أنّه يمكن الجواب عنه: بأن ذكر لفظ (من) و(إلى) هنا، يمكن أن يكون لبيان مقدار الحدّين اللازم فى الغَسل، من إفهام أنّه لا بدّ أن يكون ذلك إلى هذا الحدّ، وجعل القصاص متعلقاً للأبتداء والذقن للانتهاء، كان من جهه مؤانسه ذلك لفهم العرف من شرافه الفوق لما دونه، كما يقال عند العرف فى مقام بيان مقدار صبغ الجدار مثلاً بأنّه صبغ من ذا إلى ذاك، ويتعلّق إلى بالسافل خلافاً لمتعلّق مِنْ. وليس الابتداء والانتهاء ملاحظين بهذه الخصوصيّه فى ذلك، فهكذا فى المقام، وهو أمر متعارف عند العرف، ولذلك لم يذكر فى الحديث ذكر الطول والعرض أصلًا، وهذه العناوين قد ظهرت من كلمات الأصحاب قدّس اللّه أسرارهم.

الثانى: ما أورده الشيخ الأنصارى قدس سره بأنّ جعل كلّ من الطول والعرض شيئاً واحداً ـ وهو انفراج الأصبعين ـ غير صحيح غالباً، لأنّ الغالب أنّ ما بين القصاص إلى الذقن يقصر عمّا بين الأصبعين، وإن كان إطلاقهم الطول على ما بينهما،

والعرض على ما بين الاذنين، إنّما هو بملاحظه قامه الإنسان.

ولكنّه يمكن الجواب عنه أوّلًا: بأنّ المذكور لا يقلّ حتّى يوجب المناقشه كما قاله السيّد الأصفهانى فى «روائعه» بقوله: فلم يعلم كون ما بين القصاص إلى الذقن أقصر من طرف عرض الوجه.

وثانياً: يمكن أن يكون الوجه لبيان ذلك الحدّ فى طرف القصاص إلى الذقن، هو لزوم الغَسل بذلك المقدار، وإن شمل الإصبعان مقداراً زائداً من انحداب الذقن، لكونه بنفسه منحدباً، فهو لا يوجب المناقشه، بل هو موافق للواقع والاحتياط.

الثالث: إنّ التحديد بالدائره المذكوره، يوجب خروج جزء من جانبى الجبهه، لأنّ خط الجبهه امّا مستقيم أو منحدب قليلاً من انحداب قوس الدائره، بل قد يوجب خروج جزء من اللحيين أيضاً.

فهو أيضاً ممكن الدفع، بعدم معلوميّه كون الدائره الكذائيه، أقلّ ممّا يلزم غَسله من الجانبين أو اللحيين، وإن كان مقدار ما فهمه السيّد الاصفهانى أزيد من مقدار ما فهمه البهائى قطعاً، بخلاف المقدار والمساحه التى ذكره الشيخ الأنصارى تبعاً لفهم الأصحاب، فإنّ زيادته عن مقدار ما ذكره البهائى غير معلوم، فلابدّ لنا لإثبات صحه رأينا أن نذكر كلامهما: يقول السيد: «أن يضع وسط الإصبعين فى حال انفراجهما على الناصيه، على وجه كان الإبهام منفرجاً إلى اليمين، والوسطى إلى اليسار، حال كونهما مسامتين للناصيه، ثم يجريهما منفرجين إلى آخر الذقن» انتهى كلامه.

فلا إشكال حينئذٍ ــ بناءً على ما فهمه ــ من سعه مقدار المساحه فى طرف الناصيه عن مقداره فى الدائره، وهو واضح.

قال الشيخ فى «الطهاره»: «والظاهر أنّ المراد من دوران الأصبعين إحاطتهما، ولذا اعتبر فى«المبسوط» بما بين الإبهام والوسطى، ويمكن تصوير شبه دائره من مجموع الإصبعين، بأن يوضع طرفاهما منضمّين على وسط الناصيه، ثم تفرّقا،

ويجرى الإبهام من اليمين بوالوسطى إلى اليسار، إلى أن يجتمعا ثانياً فى آخر الذقن» انتهى كلامه.

وأنت كما ترى فى كلامه لا يكون مقدار مساحته بذلك، زائداً عمّا ذكره الشيخ البهائى، إلاّ بمقدار يسير.

الرابع: إنّ أعماله الدقه خارج عن فهم عامّه الناس، كما لم يفهموا الأصحاب قدس سرهم ذلك من الروايه، ومن المعلوم أن الأئمه عليهم السلام لا يكلِّمون الناس إلاّ على قدر فهمهم، وأنّ الأحكام والأخبار ملقاه إلى العرف العام لا الخاص.

وفيه: أنّه لا أساس له أيضاً لأنّ ذكر هذا الجواب لمثل زراره، الذى كان من فقهاء الأصحاب، ومن خواص الإمام عليه السلام لا يكون مستبعداً أصلًا، مع أنّه ليس فيه من الغموض ما يوجب هذه المناقشه فيه، ورود أخبار فى أبواب الارث اكثر وغيرهما ممّا لا يفهمه عامّه الناس وتعدّ أصعب فى هذا الخبر.

فما فهمه الشيخ البهائى من الروايه، واستقربه المحدّث الكاشانى، لا يخلو عن قرب ووجاهه، وإن كان ما فهمه السيّد من الروايه كان بالإحتياط أقرب، وباطمئنان النفس _ حذراً من مخالفه الأصحاب _ أجدر، وأمّا إشكال الشيخ لما فهمه الأصحاب غير وجيه، لوضوح أنّ النزعتان وهما البياضان المكتنفان بالناصيه خارجتان عن الوجه قطعاً على رأى الأصحاب.

كما أنّ الصدغين الخارجين لا ـ بدّ أن يحمل على الشعر، أو محلّه الواقع فيوق العِذار الذى هو أيضاً خارج عن الوجه، أو أن يكون المراد فيه هو ما فسّره أهل اللغه من العظم الواقع بين الاُذن والعين، بأن يكون ما هو القريب من الاُذن خارجاً لا ما هو القريب من العين، فالمسأله واضحه بحمد اللّه.

ثمّ يقع الكلام فى الأمور التى وقع البحث والخلاف فى كونها داخله فى وجوب الغَسل أو لا:

منها: النزعتان، وهى تثنيه نَزَعه (بالتحريک)، وهى عباره عن البياض الواقع

فى جنب الناصيه، بياضه لخلوّه عن الشعر، فخروجه عن حدّ الوجه عرفاً وشرعاً واضح، وما نسب البهائى إلى المشهور بالدخول يعدّ توهّماً منه بأنّ القصاص يشمل مجموع شعر مقدّم الرأس، مع أنّ المراد هنا هو خصوص منتهى منبت الشعر لمقدم الرأس لا مجموعه، فلا إشكال حينئذٍ فى خروج النزعتان عن الحدّ.

منها: الصدغان، تثنيه الصُّدغ (بالضمّ)، فقد اختلف فى تفسيره: قيل تارةً: بأنّ المراد منه هو ما بين الاذنين ولحظه العين، وهو كما فى«الصحاح»: عباره عن الشعر المتدلّى فى ذلک، فعليه لا يمكن القول بخروج بجميعه لأنّه داخل فى

المحدود ولو ببعضه، فحينئذٍ لا بدّ أن يحمل ما هو المنصوص بخروجه عليث خروجه بعضه، ويكون خروجه تخصيصاً للحكم، يعنى أنّه من الوجه موضوعاً، لكنّه خارج حكماً.

وقيل أخرى: إنّه عباره عن الشعر المتدلّى من طرف النزعه إلى طرف الاذن، ويكون فوق العِذار، والصُدغ معرّب(زُلف) الفارسيه، فعليه يكون خارجاً عن الوجه موضوعاً وتخصيصاً، لا تخصيصاً، فإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص، كان الثانى أولى.

ولم ينقل وجوب غَسله عن أحد، إلاّ عن الراوندى كما نُقل عن الشهيد فى«الذكرى» ولعلّه أراد المعنى الأوّل، فيكون دخوله باعتبار ما تشمله الاصبعان.

ومنها: العذار، وهو على ما فسّره غير واحد، هو الشعر النابت على العظم المرتفع الذى على سمت الصماخ ووتد الاذن، ويتّصل أعلاه بالصدغ، وأسفله بالعارض.

وقد وقع الخلاف فى دخوله فى الحدّ وخروجه، فقد نسب فى «الحدائق» خروجه إلى الشهره، بل فى «التذكره» التصريح بأنّه ليس من الوجه عندنا، خلافاً عن محكى «المبسوط» و«الخلاف» والإسكافى والسيّد وجدّه _ والحقّ _ القول بالتفصيل، بأنّ كلّ ما تشمله الأصبعان من طرف العرض، فهو داخل، وغيره خارج، ولا يجب غَسله، إذ ليس فى الخبر من ذلك أثر حتّى يبحث عنه.

ومنها: العارض، وهو الشعر المنحط عن القدر المحاذى للإذن إلى الذقن، فيكون أعلاه متّصلاً بالعِذار، وأسفله إلى طرف الذقن واللحيّه، فما كان داخلاً تحت الإصبعين يجب غسله وإلاّ فلا.

ومنها: مواضع التحذيف، وهى المرود التى كانت فيها الشعر الخفيف، حيث نجد فى النساء الظريفات، وهو عباره عن الشعر الواقع فى جوانب يتّصل أعلاه بالنَزعه وأسفله بالصدغ، أو ما كان فى جواب الأذن من اللحيه من طرفى الخدّ والوجه.

وكيف كان لا إشكال فى كونها خارجاً عن الحدّ فلا يجب غسلها.

ولا عبره بالأنزاع، ولا بالأغم، ولا بمن تجاوزت أصابعه العذار، أو قصرت عنه، بل يرجع كلّ منهم إلى مستوى الخلقه، فيفصل ما يغسله(۱)

(۱) (والأنزع) هو عباره عن الأصلع الذی لا شعر له، فی القصاص الذی ینبت فیه الشعر حسب العاده، و(الأغم)هو خلافه، فیکون شعره فی الجبهه.

وهما یرجعان فی الغَسل إلی غیرهما من الناس، لأنّه المستفاد من انصراف الأخبار، وهو واضح لا خلاف فیه.

وأمّا الذی غیر متعارف فی الید أو الوجه أو فی کلیهما، فهو: تارهً: یفرض فیه بقاء التناسب بین مفهوم الحدّ _ وهو الید _ ومفهوم المحدود _ وهو الوجه _، یعنی إن کانت الید کبیره کان الوجه کذلک، أو صغیره فهو أیضاً کذلک، فلا إشکال حینئذٍ أنّه یراعی ذلک التحدید فی الخبر بالنسبه إلی شخص هذا المکلّف، فیصیر المحدود بحسب الواقع مطابقاً لما هو التحدید فی المتعارف، وهو واضح.

واُخری: یفرض عدم بقاء التناسب بین الحدود والمحدود، فهو أیضاً:

تارهً: یفرض کون الید کبیره علی نحو غیر متعارف، ولکن وجهه امّا متعارف أو یکون غیر متعارف بالصغر.

واُخری: یفرض عکس ذلک، بأن تکون الید متعارفه والوجه کبیراً، أو صغیراً علی نحو غیر متعارف.

فحینئذٍ هل یجب الغَسل هاهنا باعتبار مفهوم الحدّ فی الخبر، بأن یکون الملاک هو مقدار ما بین الإبهام والوسطی، ولو بلغ ما بلغ من جهه الزیاده.

أو یصیر أقلّ من المعمول لکون وجهه أکبر.

أو أنّ الملاک هو ملاحظه مفهوم المحدود _ أی الوجه _ فلا بدّ أن یلاحظ فیه ما یکون بحسب المتعارف من الناس من طرف العذار _ بحسب العرض _ بما لا یبلغ إلی الأذن، کما یلاحظ المتعارف فی طرف الطول _ وهو قصاص الشعر

ویجب أن یغسل من أعلی الوجه إلی الذقن، ولو غسل منکوساً لم یجز علی الأظهر(۱)

والذقن ـــ، وإن کان یصدق علیه الانزع والاغمّ؟

والذی یظهر من کلام السیّد الأصفهانی فی«الروائع»(۱) هو الثانی، لأنّه صرّح بقوله: «فحینئذٍ لو کان وجهه أکبر بحسب تناسب أجزائه، فلا یجب غسله، إلاّ بمقدار یحیط به إصبعاه، وکذلک العکس».

وهذا هو المختار لکلّ فقیه من الفقهاء، لولا ذلک لزم خروج ما قطع کونه داخلاً فی الوجه، فیما إذا کانت الید صغیره والوجه کبیراً، أو دخول ما هو المقطوع کونه خارجاً فیما إذا کانت الید کبیره والوجه صغیراً، وهو واضح البطلان، فما ادّعاه المصنّف یکون إجماعیّاً ولا خلاف فیه.

والسرّ فی ذلک هو أنّه کلّما وضع میزاناً وضابطاً لسائر الأشیاء، لا بدّ أن یحمل علی ما هو المعمول والمتعارف لدی الغالب، لأنّه الذی یمکن أن یحوّل علیه، وإلاّ یلزم أن یکون إحاله علی المجهول، وهو قبیح علی الحکیم الذی بصدد بیان الحکم الشرعی، للناس، والاختلاف الیسیر الموجود فی المتعارف لا یوجب الإشکال، لأنّ الأقل ممّا هو الواجب یکون مطلوباً فی أکثره، لأنّ الأکثر یعدّ طریقاً للأقلّ، بخلاف الأقلّ حیث یکون وجوبه واقعیّاً، کما لا یخفی.

(۱) وقد اختلف الأصحاب ــ قدس اللّه أسرارهم ــ فی وجوب الغَسل من الأعلی فی الوجه، فقد ذهب إلیه کثیر من الفقهاء، ونسب إلی الشهره، بل إلی الأکثر، بل فی «تبیان» الشیخ نقل الاتّفاق علیه، وهو المعتمد علیه عند

المتأخرین والمعاصرین، ولم یخالف معهم إلاّ قلّه وهم ابنی سعید، وابن إدریس

۱- الروائع الفقهیه: ص ۸۰.

وصاحب «المعالم» وشیخنا البهائی قدس سره ، والمقدس الأردبیلی.

فلابدّ من ملاحظه أدلّه کلّ واحد من الطائفتین:

فی الوضوء / وجوب الابتداء بأعلی الوجه

استدلّ من لم یـذهب إلی وجوبه بالإطلاقـات الوارده فی الکتـاب والسـنّه من الأـمر بغَسـل فی الوجه، مثـل قوله تعالی:«فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ» کما ورد فی الأخبار ما هو مطابق للآیه.

والغَسل عنوان عرفی یصدق علی الغَسل مبتدءاً بالأعلی إلی الأسفل أو العکس، والقول بأن المتعارف هو الابتداء بالأعلی ممنوع، خصوصاً مع ملاحظه کونه من قصاص الشعر إلی الذقن، فهو أمر غیر متعارف جدّاً.

مضافاً إلی إمکـان الأسـتدلال لـذلک بمعتبره حمّاد بن عثمان عن أبی عبـداللّه علیه السـلام : قال: «لا بأس بمسـح الوضوء مقبلًا ومدبراً»(۱).

تقریب الأستدلال: کون المراد من المسح هو الأعمّ، حتّی یشمل الغسل، فیدلّ صریحه علی جواز ذلک مقبلًا ومدبراً.

ومـا ورد فی الأخبـار البیـانیّه من حکـایه وضوء رسول اللّه صـلی الله علیه و آله ، حیث کان یبتـدء بالأعلی، لا یـدلّ علی وجوبه، لاشـتمال تلـک الأخبار علی بعض المستحبّات الثابته، مثل مسـح الوجه بالیـد وغیره ممّا هو منـدوب عنـد الأصـحاب، فلا یمکن الاسـتدلال بهـا علی الوجوب، غـایه الأـمر إثبـات رجحـانه، فإثبـات الوجوب بتلـک الأخبـار بحیث یلزمنا رفع الیـد عن إطلاقات الکتاب والسنّه مشکل جدّاً.

هذا کلّه أدلّه القائلین بعدم الوجوب فی غسل الوجه.

وأمّا أدلّه القائلین بالوجوب، فقد استدلّوا بوجوبه:

الأوّل: بالأخبار البیانیه، وذلک مثل صحیحه (أو حسنه) ابن هاشم عن زراره

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۰، أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

قال: «قال أبو جعفر علیه السلام :«ألا أحکی لکم وضوء رسول اللّه صلی الله علیه و آله ؟ فقلنا: بلی ، فدعا بقعب فیه شیء من ماء، فوضعه بین یدیه، ثمّ غرف ملأها ماء، فوضعها علی جبهته، ثمّ قال: بسم اللّه وسد له علی أطراف لحیته»(۱)، الحدیث.

ومنها: خبره الآخر قال: «حکی لنا أبو جعفر علیه السلام وضوء رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، فدعا بقدح من ماء، فأخذ کفّاً من ماء فأسدله علی وجهه (من أعلی الوجه)، ثمّ مسح(علی) وجهه من الجانبین جمیعاً»(۲)، الحدیث.

ومثله خبره الآخر(۳).

ومنها: خبر عبد اللّه بن جعفر الحمیری فی «قرب الاسناد» عن أبی جریر الرقاضی(الرواسی) قال: «قلت لأبی الحسن موسی علیه السلام : کیف أتوضّأ للصلاه؟

فقال: لاـ تعمق فی الوضوء، ولاـ تلطم وجهک بالماء لطماً، ولکن أغسله من أعلی وجهک إلی أسفله بالماء مسحاً، وکذلک فامسح الماء علی ذراعیک ورأسک وقدمیک»(۴).

وجه الاستدلال: أنّ الأمر بالغسل مقیّداً بکونه من أعلی الوجه إلی أسفله مسحاً، علی فرض کون المسح مفعولاً مطلقاً، فیوجب تقدیر فعل من جنسه، فحینئذٍ یوجب کون بیان ذکر الحد من الأعلی إلی الأسفل، بیاناً للمسح، أی متی کان المسح بالید فیجب مراعاه هذا الحد. فعلیه لا یکون الخبر دلیلاً علی المسأله، ولکن لا یخفی أنّ المسح بالکیفیّه المذکوره لا دلیل علی وجوبه قطعاً بل هو مستحبّ، وأمّا لو جعل مسحاً حالاً لفاعل (إغسله)، یفید وجوب الغسل من

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۶

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۱۰.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۲۲.

الأعلى إلى الأسفل، إذا كان الغسل بصوره المسح، أى يكون الوجوب فى الغسل

من الأعلى إلى الأسـفل، ولكن المسح لا يكون واجباً، بل هو مسـتحبّ، مع إمكان أن يكون(مسحاً) مذكور فى مقابل(اللّطم) أى ليس عليه أن يمسح وجهه كمن يلطم بل عليه مجرّد المسح.

كما أنّه يمكن الأستدلال أيضاً بالأخبار البيانيه، من جهه أنّ الإمام بصدد تعليم الوضوء لأصحابه، بحكايه وضوء رسول اللّه صلى الله عليه و آله ، فلا بدّ أن يكون نفس الحكايه دليلاً على اللزوم والوجوب.

فإن قلت: إنّ الأخبار مشتمله على المستحبّات أيضاً كالمسح، فيمكن أن يكون ذلك _ أى الغسل من الأعلى _ راجحاً لا واجباً، ورسول اللّه صلى الله عليه و آله يفعل ما هو الراجح فإثبات الوجوب بذلك مشكل.

وتوهّم أنّ الرسول إذا فعل راجحاً فيجب علينا التأسى بفعله، غير مسموعٍ، لأنّ التأسى فى الراجح يفيد الرجحان لا الوجوب، فلا تدلّ أخبار الوضوءات البيانيه الوجوب.

قلت: يمكن الجواب عنه بأنّه يمكن أن يُقال إنّ تلك الأخبار، حيث كانت مقام التعليم والتعلّم، فكلّ ما يقع فيها لابدّ من حمله على الوجوب، إلى أن يقوم دليل خارجى يفيد الاستحباب، كالتسميه والمسح وغيرهما، فيرفع اليد عن وجوبه، وإلاّ يبقى ظهور الدليل على الوجوب، والأبتداء بالألى ممّا لا يدلّ دليل خارجى على عدم وجوبه، فيحكم به.

وممّا استدلّ به أيضاً: المرسله التى نقلها المحقّق فى «المعتبر» والعلاّمه فى «المنتهى» والشهيد فى «الذكرى» حيث قال الإمام بعدما أكمل تمثيل وضوء رسول اللّه صلى الله عليه و آله بأنّ: «هذا وضوء لا يقبل اللّه الصلاه إلاّ به»، حيث يدلّ بأن بتلك الكيفيّه يكون شرط الصلاه، فغيره ممّا لا يقبل.

هذا، ولكن اُجيب عنه بإمكان أن تكون الإشاره باعتبار أصل الوضوء، يعنى

أنّ سالصلاه لا تقبل إلاّ بذلک، بأن یکون متوضّیاً، لا إشاره إلی تمام خصوصیاته

حتّی یشمل ما نحن بصدده، هذا فضلاً عن إرسال الخبر. ولکن الإنصاف أنّ دلالته علی نفس العمل بماله من الخصوصیّات الواجبه _ یعنی غیر ما علم من الخارج کونه مستحباً _ لا یخلو عن قوّه، کما أنّ إرساله منجبر بعمل الأصحاب والشهره. بل قد یمکن الاستدلال علی ذلک بخبر محمّد بن الفضل: «أنّ علی بن یقطین کتب إلی أبی الحسن موسی علیه السلام یسأله عن الوضوء؟ فکتب إلیه أبو الحسن علیه السلام فهمت ما ذکرت من الاختلاف فی الوضوء، والذی آمرک به فی ذلک أن تتمضمض... ثمّ أمره بالوضوء علی مذهب، إلی أن ارتفع عنه التقیّه»، فکتب علیه السلام إلیه ثانیاً: ابتدء من الآن یا علیّ بن یقطین، وتوضّأ کما أمرک اللّه تعالی، اغسل وجهک مرّه فریضه، وأخری إسباغاً، واغسل یدیک من المرفقین»(1) الحدیث.

حیث إنّه یدلّ علی وجوب الأبتداء من الأعلی وهو المرفق فی الید، فبانضمام ذلک مع عدم القول بالفصل بین الوجه والید فی ذلک، یتمّ المطلوب، وهو وجوب الأبتداء فی الوجه.

ولکن الإنصاف والدقّه فیه، ربما یفید بأنّ دلالته علی خلاف المقصود أتمّ، لأنّه إن کان الأبتداء فی الوجه واجباً کالیدین، فکان ینبغی أن یذکر فی هذا الوقت الذی کان وقت الحاجه، ومن المعلوم أن تأخیر البیان عن وقت الحاجه قبیحٌ.

اللّهمّ إلاّ أن یُقال: بأنّ ما هو خلاف المفروض فیه، أمره بالتقیّه فی مثل غسل الید، وغسل الوجه أزید من المتعارف، ومسح الاذنین، وجمیع الرأس وغسل الرجلین، لا فی مثل وجوب الأبتداء من الأعلی فی الوجه، حتّی یلزم علی الإمام التنبیه علیه.

وکیف کان فدلالته علی المطلوب لیس بأقوی من سابقه.

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۲، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

وممّا استدلّ به أيضاً: القول بإنّ الإطلاقات الموجوده فى الكتاب والسنّه،

ليس على نحو سائر المطلقات يجوز التمسّـك بها، لكونها وارده فى مقام بيان الأحكام، بل الإطلاق هنا كسائر المطلقات فى أبواب التيمّم والصلاه وغيرها تكون وارده فى مقام بيان أصل تشريع الوضوء وكيفيه اجزاءه من غسل الوجه مثلاً، فعليه إذا لم نسلّم دلاله الأخبار على وجوب الأبتداء، أو قلنا برفع اليد عنها ـ مع التسليم على دلالتها ـ بواسطه المعارضه مع بعض أخبار اُخر، فينتج بأنّه لابدّ من الرجوع إلى الاُصول العمليّه، فحينئذٍ قد يقال بالاشتغال، فهو المطلوب، أو يقال بالبراءه فى غير المقام، لكنّه هنا حيث الشارع أمرنا الشارع بإيجاد الطهاره للصلاه بقوله: «لا صلاه إلّا بطهور» ـ سواء منها الرافع أو المبيح ـ فحينئذٍ لو لم يبتدء بالأعلى فإنّه يشك فى تحصيل الطهاره، فلابدّ من الاحتياط والابتداء من الأعلى وإن قلنا بجريان البراءه فى غير ما نحن فيه، ولكنّه مخدوش بوجهين:

أوّلاً: ربما يمكن المنع عن كون الإطلاقات فى مقام التشريع فقط، كما ناقش فى ذلك سيّدنا الحكيم فى «المستمسك».

وثانياً: أنّ الاحتياط موقوف على كون الواجب عليه تحصيل الطهاره، فحينئذٍ يكون من قبيل الشكّ فى المحصَّل، ولكنّه ممنوع لأنّ الوضوء ليس إلّا الغسلتان والمسحتان، ففى ذلك يكون مجرى البراءه لا الأشتغال.

وبالجمله، حيث عرفت أنّ الوضوءات البيانيه كانت أتمّ الأدلّه فى هذا الباب بتقرير ما قلناه من جهه، ومن ناحيه اُخرى كانت الشهره ـ بل اتفاق، الأكثر بل لعلّه صار مورد اتفاق عند المتأخرين ـ على الوجوب، فلذلك نفتى به جزماً تبعاً للأصحاب، فما قاله الماتن قدس سره هو الصحيح، والغَسل منكوساً يكون غير مجزٍ، كما صرّح بذلك بقوله: «ولو نكس لم يجز على الأظهر».

بقى هنا فرعان متفرّعان على القول بوجوب الابتداء بالأعلى فى الوجه وهما:

فى الوضوء / الابتداء بأعلى الوجه فالأعلى

الفرع الأوّل: هل يجب عليه البدء بالأعلى فالأعلى مطلقاً ـ أى سواء كان

بالخطوط الطوليه أو العرضيه _ أو خصوص الخطوط الطوليه غير المسامت دون

العرضيّه حقيقه، أو كان كذلك عرفاً، أو يكفى الأبتداء بالأعلى بيسير، ولو لم يراع فيما بقى؟

وجوه وأقوال، والقول الأخير قد نسبه صاحب «الجواهر» إلى كثير من المتأخّرين، ولكن يصعب الاعتماد عليه، حيث لا تساعده الأخبار البيانيّه، التى دلّت على لزوم مراعاه ذلك من أعلى الوجه إلى منتهاه، فالترتيب لازم كما لا يخفى.

والقول بلزوم مراعاه الخطوط الطوليه والمسامت حقيقه، هو القول المحكى عن العلّامه فى مسأله: من اغتسل لمعه _ أى موضعاً عالٍ من ما يجب غسله _ قال قدس سره : ولا أوجب غسل جميع ذلك العضو، بل من موضع المتروك إلى آخره، إن أوجبا الأبتداء من موضع بعينه، والموضع خاصّه إن سوّغنا النكس، انتهى كلامه، بل قد يحتمل من كلامه أنه خصه القول الأوّل.

وكيف كان، وإن كان مقتضى ظهور الأولى فى الأخبار هو هذا، ولكنّه من جهه استلزام الدقه حصول الحرج والمشقّه، للمكلفين، فبرغم ذلك لم ينبه عليه، فيظنّ قويّاً عدم كونه مراداً.

ومن هنا ظهر أن القول الأوّل ليس بصحيح، لعدم كونه مستفاداً من الأخبار بل قد يدلّ على خلافه صراحه بعض الأخبار البيانيّه، حيث ورد فيها: «ومسح وجهه من الجانبين جميعاً»، فلا إشكال فى أن المسح كذلك يوجب خروج لزوم مراعاه الترتيب بالخطوط العرضيه، ولذلك نسب صاحب «المدارك» من اختاره إلى القصور، وجعل ذلك من الخرافات البارده، فلم يبق إلّا الألتزام بالأحتمال الثالث من ملاحظه مراعاه الترتيب بالخطوط الطوليه عرفاً لا حقيقه، كما هو المتعارف والمعمول به بين الناس، هذا هو الأقرب والأوفق بمضامين الأخبار البيانيّه، وعليه الفتوى.

الفرع الثانى: إذا قلنا بوجوب الأبتداء بالأعلى فالأعلى، فهل يجب مراعاه

ولاـ يجب غسـل مـا استرسـل من اللحيه، ولا تخليلها، بل يغسل الظاهر ولو نبت للمرأه لحيه، لم يجب تخليلها، كفى افاضـته الماء على ظاهرها(۱)

ذلـك فى الخـط العمودى، بـأن يلاحـظ الأعلى فى تمام صـفحه الوجه إلى الـذقن، بحيث لو غسل الوجه بمقـداره معاً _ مثل ما يستوعبه اليد والكفّ مثلاً _ لا يكفى، أو يكفى كون الأبتداء بالأعلى العرفى، بأن يجعل إمرار اليدين فوق الوجه إلى الذقن، ولو استلزم ذلك غسل مقداره معاً مقارنه، حتّى يكون فى قباله هو غسله منكوساً، كما أجازه السيّد المرتضى قدس سره ؟

الظـاهر من كلام الماتن، وكثير من الأصـحاب، هو الثانى، إذ يلزم على الأوّل الكلفه والمشـقّه للناس، فلو كانت هـذه الكيفيه هى الواجبه للزم الاهتمام لذلك أكثر ممّا ذكر فى الأخبار، مع أنّا نشاهد أن كثيراً من الناس لا يراعون ذلك من قديم الأيام إلى الآن فعلى الأكتفـاء بـالوجه الثـانى، فلو وضع المتوضـى وجهه على مـاء الحوض أو المـاء الجـارى، ونوى وقوع الغسل من الأعلى إلى الأدنى، فإنّه يصحّ وضوءه وإن كان وصول الماء إلى وجهه دفعه واحده.

والظاهر المستفاد من المتفاهم عند العرف، هو الوجه الثانى، كما عليه الأكثر بل الشهره، واللّه العالم.

(۱) ذكر الماتن فروع متعدده وهى:

فى الوضوء / حكم غسل المسترسل من اللحيه

الفرع الأوّل: عدم وجب غسل المسترسل من اللحيه، وقد ادّعى عليه الإجماع فى «الخلاف» و«المدارك» و«كشف اللثام» وسكتوا عن استحبابه، إلاّ أنه نقل عن الأسكافى والشهيد فى «الذكرى» استحبابه.

فأمـا الكلامـ فى عـدم وجوبه، لأـنّ المسترسـل من اللحيه قـد يكون تاره عن عرض الوجه واُخرى عن طوله، فبحسب دلاله أخبار الوجه التى وردت فيها

تحديد العرض بأنّه ما دارت عليه الإبهام والوسطى، ومن الطول: من قصاص

الشعر إلى الذقن، فهو التحديد الشرعى الذى أمر اللّه بوجوب غسله، فما هو الخارج عنهما لا يكون ممّا أمر اللّه به.

نعم، ربما يتوهّم أن مقتضى دلاله بعض الأخبار مثل خبر زراره قال: «قلت له: أرأيت ما كان تحت الشعر؟ قال: كلّ ما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يغسلوه ولا يبحثوا عنه، ولكن يجرى عليه الماء»(۱).

ومثله خبره الآخر(۲)، وإطلاق أخبار اُخر مثل خبر زراره عن أبى جعفر عليه السلام قال: «ليس المضمضه والاستنشاق فريضه ولا سنه، إنّما عليك أن تغسل ما ظهر»(۳).

فإنّ اللحيه المترسله أيضاً من الظاهر، فيجب غسلها.

ولكنّه مخدوش أوّلاً: بأنّ المستفاد منها هو وجوب غسل الظاهر، الذى كان مفروغاً عنه فى وجوب غسله، فلا يشمل ما هو الخارج عن حدّ الوجه عرضاً أو طولاً، غايه الأمر أنّ وجوب الغسل متعلّقٌ أوّلاً وبالذات بمحل نبات الشعر، وثانياً بالعرض، وبدلاله هذه الأخبار تثبت أنّ وجوب غسل الحالّ ــ وهو الشعر ــ يعدّ بمنزله غسل المحلّ، فكما أن غسل المحلّ لا يحسب إلّا بمقدار ما حددته الأخبار، فهكذا كان الشعر النابت فيه، وإلّا يلزم زياده حكم الفرع عن الأصل.

وثانياً: لو سلّمنا دلاله الأخبار بالإطلاق على غسل ما هو الظاهر ــ سواء كان داخلاً فى الحدّ أو خارجاً ــ فبواسطه الأخبار الداله على التحديد، يكون إطلاقها مضمونها مقيّداً بأن لا يكون وجوب الغسل أزيد من المقدار المحدود، كما عليه الفتوى.

وأمّا الحكم بالأستحباب فقد استدلّ عليه بأمور:

الأوّل: دلاله بعض الأخبار، مثل خبر زراره الحاكى وضوء رسول اللّه صلى الله عليه و آله :

۱- وسائل الشيعه: الباب ۴۶، أبواب الوضوء، الحديث ۲.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۴۶، أبواب الوضوء، الحديث ۳.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۲۹، أبواب الوضوء، الحديث ۶.

«ثم غرف ملائها ماء، فوضعها على جبهته، ثم قال: بسم اللّه وسدله على أطراف لحيته»(١) الحديث.

فی الوضوء / حكم تخليل المسترسل من الشعر

فإنّ أطراف اللحيه يعدّ من الشعر المترسل ويستحب فيه التخليل، فلو لم يكن غسل المسترسل مستحباً لما كان لاستحباب التخليل وجه.

وبالأخبار الكثيره الدالّه على أخذ الماء من نداوه اللحيه عند الجفاف، الشامل للمسترسل منه، الظاهر فی تقدّمه على غيره، فلو لم يكن غسله مستحباً لم يكن فرق بين هذا الماء والماء الذی كان قد انفصل من الوضوء، فكيف جاز الأخذ منه دونه، فهو يدلّ على كونه مستحبّاً. وبالأدله الوارده بمراعاه التسامح أدلّه السنن.

ولكن يمكن الإشكال فی جميع هذه الوجوه: فأمّا عن الأوّل لإمكان أن يكون المسترسل من أطراف اللحيه، هو الذی كان داخلاً فی الحدّ، أو ما يشمل زائداً منه، بمقدار ما يحصل به المقدّمه العلميّه.

وأمّا شموله لما هو الخارج عن المحدود، حتّى يدخل المسترسل فيه بعيدٌ، وإن سلّمنا دلالته وقلنا انّه مقتضى خبر زراره «لا ينبغی لأحد أن يزيد عليه ولا ينقص منه إن زاد عليه لم يؤجر»(٢)، هو عدم كونه مندوباً، لعدم تعلّق الأجر عليه.

اللّهمَّ إلاّ ـ أن يقال: إنّه كان بصدد بيان الإتيان بما قصد كونه من الحدّ الواجب وأنّ حكمه يكون هكذا، لا ـ من باب بيان الاستحباب.

لكنّه خلاف الظاهر جداً، لأنّ إطلاقه يشمل صوره المقام أيضاً.

وعن الثانی أنّه لا ملازمه بين استحباب التخليل، واستحباب غسل المسترسل، لإمكان أن يكون ذلك الإستحباب مخصوصاً لما هو محدودٌ لا مطلقاً، فيمكن القول باستحباب التخليل بخلاف ما نحن بصدده.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٧، أبواب الوضوء، الحديث ١.

وعن الثالث: بأنّه يمكن القول بكونه مخصوصاً لما هو المحدود، فلو سلّمنا

إطلاق اخبارها حتّى يشمل ما هو الخارج، فيمكن أن يكون تجويز ذلك لكونه هو ماء الوضوء المتصل بالعضو، بخلاف الماء المنفصل، فإنّ الانفصال قد قطع تلك العلقه الموجوده.

وعن الرابع: بأنّه فرع وجود الدليل على الاستحباب ـ ولو ضعيفاً ـ، فإذا قلنا بعدم دلاله تلك الأخبار، وعدم وجود شيء آخر دالّ عليه، بل وجود ما يدلّ على عدم الأستحباب، كخبر زراره، فإثبات الأستحباب بواسطه التسامح فى أدله السنن مشكل جداً.

ولعلّ وجه عدم افتاء الأصحاب كان من جهه ملاحظه إحدى الوجوه المذكوره فى الأجوبه، فإثبات الاستحباب عندنا أيضاً مشكل، ولكن إثبات اضرار غسله أيضاً أشكل، فيكون حكم غسله بالنسبه إلى ما هو الخارج عن الحدّين عرضاً وطولاً، هو الإباحه، كما لا يخفى.

الفرع الثانى: فى عدم وجود تخليل الشعر المسترسل.

والدليل عليه هو الأخبار الصحيحه مثل خبرد محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهماالسلام قال: «سألته عن الرجل يبطّن لحيه؟ قال: لا»(۱).

وخبرى زراره على ما رواه الكلينى والصدوق بسند صحيح وقد مرّ نصّه فى صدر البحث. وخبر آخر لزراره(۲).

حيث نهى الامام عليه السلام فى الخبر الأوّل عن البحث وغَسل ما أحاط به الشعر، وحَكم بإجراء الماء عليه، وفى الأخير بالأمر بغسل الظاهر من العضو، بل الحكم بعدم الوجوب فى الجمله ممّا لا خلاف فيه، كما فى«مصباح الهدى».

۱- وسائل الشيعه: الباب ۴۶، أبواب الوضوء، الحديث ۱.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲۹، أبواب الوضوء، الحديث ۶.

فحينئذٍ لا بأس بالبحث عن تفصيل صوره المسأله وأقسامها فنقول: تارهً يكون الشعر الموجود فى الوجه كثيفاً، بحيث يكون ساتراً ولا يرى البشره مطلقاً

ـ أى فى تمام الحالات ـ فهنا لا إشكال فى أنّه يتدرج فى القدر المتيقّن من الأخبار الخاصّه الدالّه على بدليّه غسل الشعر عن محلّه وهذا ثابت لا كلام فيه، ومثله فى عدم وجوب الغسل لما تحت نفس الشعر الملتصق بالبشره، وكذلك الشعور الصغار النابته تحت هذا الشعر، لصدق عنوان الإحاطه على هذه الصوره.

واُخرى: ما يكون مسترسلاً قليلاً وكان ساتراً لما تحته دائماً، كشعر الشارب، فلا يبعد أن يكون هو أيضاً داخلاً فى مضمون الأخبار، ومعقد إجماع «الخلاف»، لصدق الإحاطه عليه وكونه داخلاً فى المحدود، فيكون حكم بدليّه غسل الشعر عن غسل البشره هنا جاريضاً أيضاً.

وثالثه: وهى الصوره السابقه مع فارق أن نبت شعره كان خارجاً عن الحدّ، فاسترسل الشعر إلى بشره الحدّ قليلاً، نظير استرسال شعر الصُدغ أو غيره على الوجه.

فالحكم بعدم وجوب غسل البشره هنا، لإحاطه الشعر المسترسل له، مشكل جدّاً، لانصراف أخبار الإحاطه إلى الشعور الواقعه فى الحدّ، لا ما كان خارجاً ومتدلّياً على الوجه، كما أن شمول معقد الإجماع لمثله أيضاً مشكل جدّاً، كما لا يخفى.

ورابعه: ما كان الشعر مسترسلاً كثيراً، فى موضع الحدّ، فقد أشكل الشيخ الأنصارى قدس سره فى مثل هذه الصوره، بدعوى صدق الوجه للبشره هنا، ومنه كون معنى الوجه هو المواجهه الشخصيه، فلا أقلّ من الشكّ بين وجوبه ووجوب غسل الشعر، فيكون من قبيل المتباينين، ويلزم فيه الاحتياط.

إلاّ أن يقال: بأنّ وجوب غسل الشعر ثابت قطعاً، فالشكّ مخصوص للبشره فقط، لأنّ الشعر من توابع الوجه كاليد، فكأنّه أراد جعله مورداً للبراءه بالنسبه إلى البشره.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ الملاک فى جوب الغَسل وعدمه، ليس إلاّ الإحاطه، وكونه فى المحدود، وهما موجودان، فمجرد كون الاسترسال كثيراً لا قليلاً لا

یوجب الاختلاف فی حکم المسأله، إلّا أن لا یکون ساتراً دائماً، فیدخل فی الصور الآتیه. هذا کلّه فی صور الکثافه.

وأمّا لو کان الشعر خفیفاً، فقد اضطربت کلمات الأصحاب فیه.

فظاهر إطلاق کلام المصنّف ـ کما نصّ علیه فی«المعتبر» و«التحریر» و«والمنتهی» و«الإرشاد» و«جامع المقاصد» و«الروضه» بل نسبه فی «الدروس» إلی الشهره ظاهراً منها اختیاره عدم الوجوب.

وقول آخر هو وجود التخلیل، وهو اختیاره ـ عدم الوجوب.

وقول آخر هو وجوب التخلیل، وهو اختیاره فی «القواعد» و«المختلف» و«اللمعه»، کما هو ظاهر ابن الجنید وابن عقیل والسید فی «الناصریات»، بل علیه السیّد فی «العروه» وأصحاب التعالیق، فیما إذا لم یکن الشعر محیطاً علی البشره.

والظاهر أنّ وجوب غسل البشره الظاهره من خلال الشعر، کان واضحاً، لدلاله ظهور صدق الوجه علیه، وعدم وجود البدل له، فستره بالشعر أحیاناً وظهوره اُخری، لا یؤثران فی عدم خروجه عن هذا الحکم.

فی الوضوء / لو نبت للمرأه لحیه

وأما وجوب غَسل ما تحت الشعر نفسه إذا کان خفیفاً، فهو دائر مدار صدق عنوان الإحاطه وعدمه، فإن صدق علیه عرفاً، فلا یجب غسله، وإلّا یجب.

هذا کلّه بالنسبه إلی وجوب غسل البشره.

وأمّا حکم وجوب غَسله، ففی ذلک لا یغنی غسل البشره عن غسله قطعاً، للاخبار الخاصّه من الحکم بوجوب غسل الظاهر.

وأمّا عدم جواز غسل البشره حینئذٍ منوط بدلاله النهی فی قوله: «لا یبحثوه، ولیس للعباد أن یبحثوه» علی العزیمه دون الرخصه.

ولکن الإنصاف کونه رخصه، أوّلاً: لأنّه نقل فی بعض النسخ ب_(علی) بدل الّلام بقوله: «ولیس علی العباد أن یبحثوه»، فیکون ظاهراً فی نفی الوجوب.

وثانیاً: أنّ النهی عن البحث کان فی موضع توهّم الأمر والوجوب، فلا یدلّ

على التحريم حتّى تفيد العزيمه، فلازم الرخصه هو وجوب الاحتياط، فكلّ ما يحتمل وجوب غسل البشره لتردّد صدق عنوان المخصّص، وهو عنوان الإحاطه

على بعض المصاديق، يجب الرجوع إلى عموم وجوب غسل الوجه، الصادق على البشره، أوّلاً وبالذات، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: هو ما لو نبت للمرأه لحيه، فهل حكمها حكم الرجال من الكثافه والخفّه، أو حكمها وجوب التخليل مطلقاً، لانصراف أدلّه عدم التخليل للغالب المتعارف؟

الذى يظهر من الفقهاء، هو عدم الفرق بينها وبين الرجال، لوحده الملاك فى الحكم، وهو الإحاطه.

والانصراف إن كان بدوياً، لا يعبأ به، لأنّه من جهه قلّه الوجود لا لعلّه الاستعمال، كما لا يخفى ، فكلّ ما يجب غسل تحت الشعر فيه يجب فيها كذلك وكل ما لا يجب فيه ذلك لا يجب فيها أيضاً كما لا يخفى.

فظهر من جميع ما ذكرنا عدّه مسائل؛

منها: عدم الفرق فى الشعر الكثيف، فى عدم وجوب التخليل بين اللحيه وغيرها، من الحاجب والشارب، كما لا فرق فى ذلك بين المرأه والرجل.

ومنها: ظهر وجوب غَسل الشعور الصغار غير الساتر للبشره، لصدق أصل الوجه حينئذٍ.

ومنها: عدم كفايه غَسل البشره عن غَسل الشعر، فيما يجب غَسله، وإن كان غَسل البشره فى جواز غسل الشعر غير ضار، لكون تركه رخصه لا عزيمه.

ومنها: ظهر أحكام أقسام الشعور من حيث الحكم بالكثافه والخفّه والاسترسال وعدمه.

الماء المستعمل فى الوضوء غير الرافع للحدث

الفرض الثالث: غَسل اليدين

اشاره

قـوله قـدس سره : والواجب غَسـلُ الـذراعين، والمرفقين؛ والابتـداءُ من المرفق، ولو غسـل منكوسـاً لم يجز على الأـظهر، ويجب البداءه باليمنى (۱).

(۱) ففی المسأله جهات من البحث، لابدّ أن یذکر :

الجهه الاُولی : فی أصل وجوب غسل الذراعین والمرفقین ، والظاهر أنّ وجوب غسلهما من الاُمور الثابته عند المسلمین ، بل یعدّ من ضـروریّات الدِّین، ولم یُسمع الخلاف فی ذلک إلاّ عن بعض العامّه، کزُفر وداود، وبعض أصحاب مالک، وخلافهم محصورٌ فی غسل المرفقین حیث لم یذهبوا إلی وجوبهما، دون الذراعین، فإنّ وجوبهما ثابتٌ کما نصّ علیه الآیه والروایه .

غسل اليدين

الجهه الثانیه : فی بیان نوع ذلک الوجوب فی المرفق هل هو أصلی أم لا؟

ظـاهر «التهـذیب» و«الخلاـف» و«المعتبر» و«النـافع» و«المنتهی» و«القواعـد» وصـریح «جـامع المقاصـد» وبیان ترجیحه بشـهرته بین العلمـاء، و«الإرشاد» و«التحریر» و«الـدروس» و«اللمعه»، وکثیرٌ من المتأخِّرین هو الأوّل، بل عن الشـیخ الأنصاری قـدس سـره کونه إجماعیـاً، بقـوله : والأـظهر الإجمـاع منعقـدٌ علی وجـوب غَسـل المرفـق أصـالهً ؛ کمـا علیه صـاحب الجواهر وجمیع المعاصـرین والمتأخِّرین، غیر ما سیظهر خلافه .

خلافاً «للمدارک» حیث نفی البأس عمّا نسبه إلی العلاّمه فی «المنتهی» من الوجوب المقدّمی، کما علیه الشهید الثانی، والمحقّق الثـانی، والشـهید فی «الـذکری»، وإن کـان صـاحب الجواهر أنکر النسـبه بقوله : إنّه لم یوجـد فی «المنتهی» ذلـک، بل الموجود خلافه .

وجوب غسل المرفق أصلى أم مقدّمى؟

وکیف کان، فلا إشکال عند الجمیع من وجوب غسل المرفق.

ویمکن أن یکون سبب وجوبه أحد الاُمور الخمسه : القول بأنّ المراد من قوله تعالی: «إِلَی الْمَرَافِقِ» فی الآیه، هو بمعنی (مع)، فیکون الوجوب نفسیاً أصلیّاً .

أو القول بکون (إلی) بمعنی (من)، أی لابتداء الغایه، ومع القول بأنّ ابتداء الغایه داخلٌ فی المغیّی، أمّا لو قلنا بخروج انتهاء الغایه عن المُغیّی، فیکون وجوبه کسابقه .

أو القول بکون (إلی) فی المقام، بمعنی انتهاء الغایه، إلاّ أنّه داخل فی المغیّی هنا، وإن لم نقل بدخوله فی سائر الموارد، لدلاله الأخبار علیه، فوجوبه حینئذٍ أیضاً یکون أصلیّاً .

أو القول بأنّ غَسل المرفق واجبٌ للإجماع المرکّب، وعدم القول بالفصل ـ بین کون الوجوب أصلیّاً، أو غیریّاً مقدّمیاً ـ فی کون الغایه داخله فی المغیّی .

أو القول بالوجوب من جهه کون (إلی) بمعنی انتهاء الغایه، إلاّ أن یکون المختار فی اختلاف دخول الغایه أو خروجها هو الدخول.

ویحتمل سادساً کون وجوب غسله غیریاً مقدّمیاً، کما نُسب إلی بعض ، هذا کلّه فی مقام الثبوت، فی مرحله الاحتمالات والأقوال .

ولکن الحقّ الذی یمکن أن یعتمد علیه، هو ملاحظه ما هو المستفاد من الأخبار الوارده فی ذیل الآیه، حیث یستفاد من ظهورها کون الوجوب أصلیّاً تعیّنیاً، لصراحه الأخبار فی دخول المرفق فی الغَسل، کما تری ذلک فی خبر زراره من الوضوءات البیانیه، عن الباقر علیه السلام ، فی حدیث: (ثمّ غمس یده الیسری، فَغَرف بها ملأها، ثمّ وضعه علی مرفقه الیمنی، فأمرّ کفّه علی ساعده حتّی جری الماء علی أطراف أصابعه)(۱) الحدیث .

وخبره الآخر منها، بقوله : «ثمّ غمس کفّه الیسری فغرف بها غُرفهً، فأفرغ علی

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

ذراعه اليمنى، فغسل بها ذراعه من المرفق إلى الكفّ»(۱) الحديث .

وخبر الهيثم بن عروه التميمى، قال : «سألت أبا عبـداللّه عليه السـلام عن قوله تعالى : «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»، فقلت: هكذا، ومسحتُ من ظهر كفّى إلى المرفق؟

فقال : ليس هكذا، تنزيلها إنّما هى فاغسلوا وجوهكم وأيديكم (من) إلى المرافق، ثمّ أمرّ يده من مرفقه إلى أصابعه»(۲) .

وخبر محمّـد بن الفضـل فى قصّه وضوء على بن يقطين فى حـديثٍ: «قـال موسـى بن جعفر عليهماالسـلام : واغسـل يـديک من المرفقين كذلک»(۳) ، الحديث .

المراد من المرفق

فتكون هـذه الأخبـار مبيّنه لمفـاد الآـيه، إن كـان فيهـا إبهاماً مـا وإجمالاً، كما ادّعاه السـيّد الاصـفهانى قـدس سـره ، على ما فى «روائعه».

فعلى هذا التقدير، لا وجه لدعوى كون وجوب غَسله مقدّمياً ، مضافاً إلى أنّ وجوب شىء من باب المقدّمه لا يكون منحصراً فى غسـل اليـد، حتّى يقع الكلاـم فيه هنـا، بـل هو حكم عـامٌ يجرى فى جميع مـا كـان غسـله واجبـاً مثل الوجه وغيره ممّا كان واجباً كذلک .

مضافاً إلى أنّ هـذا الوجوب حكمٌ عقلى وممّا لا يقع فيه الخلاف، كما هو الحال فى المقام، فثبت أنّه كان البحث واقعاً من حيث الوجوب النفسى الأصلى لا المقدّمى .

كما قـد يؤيّد ذلک أيضاً ما نُقل عن العلاّمه فى «المنتهى»، كما فى «الجواهر»، حيث أنّه قد أفتى بوجوب غسل شـىء من العضـد من باب المقدّمه لدخول

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۳.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۹، أبواب الوضوء، الحديث ۱.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۳۲، أبواب الوضوء، الحديث ۳.

المرفق فی مثل الأقطع، فهذا بنفسه قرینهٌ علی أنّ الخلاف کان فی ذلک، فالأقوی

وجوب غسله أصالهً .

الجهه الثـالثه : إذا عرفت وجوب غسل المرفق بالأصاله، لابـدّ أن یبیّن معنی المرفق حتّی یتّضـح مقـدار ما هو الواجب من الغسـل أصـالهً، ومـا هو الواجب مقـدّمه ، والـذی قیـل فی معنـاه من حیث اللغه والفقه، یکون علی أقسـام متعـدّده ، تارهً یقال: إنّه مجمع عظمی الذراع والعضد، کما عن «التذکره» و«الجواهر» ، أو موصل الذراع فی العضد، کما فی «المجمع» و«القاموس» و«الصـحاح» و«المطرز» .

أو بالعضد، کما عن «المُغرب»

أو رأس عظمی الذراع والعضد، کما فی «الحدائق» .

أو الحدّ المشترک، والخطّ الموهوم بین الذراع والعضد، کما استظهره المحقّق القمی فی «الغنائم»، من أهل اللغه.

أو أنّه خصوص رأس عظم الذراع فقط .

والظـاهر من العرف ومحـاورات الشـارع ومن الفقهـاء، بـل اسـتظهره غیر واحـدٍ من اللّغویین، هو أنّ المراد بـالمرفق الأـوّل، یعنی مجموعهما ونفس الطرفین المتـداخلین، کما قد یؤیّد ذلک ما ورد فی الأخبار من وجوب غسل المرفق بالاسـتقلال، حیث أنّه لو کـان المراد هو خصوص عظم طرف الساعـد، لکـان داخلاًـ فی غسل الـذراع بنفس الیـد، فلا یناسب مع جعل (إلی) بمعنی (مع) الظاهر فی المغایره .

کما قد یؤیّد ما ذکرنا خبر علی بن جعفر عن أخیه موسـی بن جعفر علیهماالسـلام ، قال: «سألته عن رجلٍ قُطعت یده من المرفق، کیف یتوضّأ؟ قال: یغسل ما بقی من عضده»(۱).

فإنّ المتعلّق فی الجواب محذوفٌ، أی ما بقی من المرفق من ناحیه العضد یُغسل، فهو کالصـریح فیما ذکرناه، لأنّه لو کان المرفق هو الخط الموهوم، أو طرف

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴۹، أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

الساعد فقط، أو اسماً لموضع رأس عظمی الذراع، لما کان لهذا الجواب وجهٌ.

وجوب الابتداء بالغسل من المرفق

وحملُ الحدیث علی استحباب غَسل ما بقی، یکون خلاف الظاهر، لأنّه کیف یستحبّ ذلک فی الأقطع، مع عدم استحبابه فی صحیح الید!

کما أنّ احتمال کون المقطوع مقداراً من العضد المسمّی بالمرفق، حتّی یصیر تمام المرفق مقطوعاً، فیکون المراد من ما بقی هو العضد فقط، دون المرفق، یکون أبعد.

فظهر أنّ الأقوی کون المراد من المرفق، هو المجموع من عظمی الذراع والعضد، فیکون وجوب غسله أصلیّاً .

الجهه الرابعه : فی وجوب الابتداء بالغَسل من المرفق، وعدم کفایه النکس.

فهو صریح کلام الماتن، و«الجُمل» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهی» و«التحریر» و«القواعد» و«الإرشاد» و«المختلف» و«الدروس» و«جامع المقاصد» و«کشف اللثام» وظاهر «الإشاره» و«اللمعه»، بل هو منسوب إلی الأکثر، کما عن «التنقیح» ، وقد حُکی ذلک عن الشیخ الطوسی، وابنی حمزه وأبی عقیل وسلّار، وجمیع المتأخّرین کصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقیه» للهمدانی و«المصباح» للآملی وجمیع أصحاب تعالیق «العروه» .

خلافاً لابن إدریس فی «السرائر»، فحکم بالکراهه فی النکس، والسیّد المرتضی فی أحد قولیه، باستحباب الابتداء من المرفق.

والأقوی هو الأوّل، والدلیل علیه : مضافاً إلی أنّه هو المتعارف عند الناس، فإنّه لو اُحیل الأمر إلی الناس وأنّه یجب علیهم غسل أیدیهم لشرعوا فی الغسل بدءاً من المرفق إلی رؤوس الأصابع.

هذا، فضلاً عن أنّ کلمه (إلی) فی الآیه، یکون موضوعاً لبیان حدّ المغسول لا الغسل، وإلاّ فإنّ لازم التعبّد بظاهرها هو ثبوت لزوم غسل الید من الأصابع إلی المرافق کالعامّه ، مع أنّه فاسد عند الخاصه قطعاً، فکیف یقال بظهور الأخبار أو

صراحتها فی استحباب النکس أو کراهته؛ فالأوّل کما فی الوضوءات البیانیه، کما

قد عرفت من قوله علیه السلام : «ثمّ وضعه علی مرفقه الیمنی فأمرّ کفّه علی ساعده حتّی جری الماء علی أطراف أصابعه» .

وخبر علی بن یقطین، من الأمر بالغسل من المرفقین کذلک، فإنّه کما کان فی الوجه مبتدءاً من الأعلی، فهکذا کان فی الید أیضاً .

والثانی کما فی خبر زراره، وبکیر، فی حدیث: «ثمّ غَمَس کفّه الیسری، فأفرغ بها علی ذراعه الیمنی من المرفق، فغسل بها ذراعه من المرفق إلی الکفّ لا یردّها إلی المرفق»(۱) .

وخبر هیثم بن عروه، حیث أنکر الإمام عمل الرجل من مسح یده من الکف إلی المرفق وأمره بعکس ذلک .

وجوب الابتداء بالید الیمنی فی غسل الیدین

وخبر زراره علی ما فی «الفقیه» من قوله: «ولا ترد الشَّعر فی غَسل الیدین»(۲) ، فهذان الخبران یدلّان علی النهی عن النکس ، فمع ذلک کیف یمکن القول بجوازه کراههً، کما عن ابن إدریس، أو القول باستحباب البدء من المرفق کما عن السیّد .

بل قد یظهر من بعض الأخبار أنّ تجویز النکس کان للتقیه، وهو کما فی الخبر الذی رواه العیّاشی فی تفسیره عن صفوان قال : سألت أبا الحسن الرضا علیه السلام ، فی حدیثٍ، قلت : فإنّه قال : اغسلوا أیدیکم إلی المرافق فکیف الغسل ؟

قال : هکذا أن یأخذ الماء بیده الیمنی، فیصبّه فی الیسری، ثمّ یفضّه علی المرفق، ثمّ یمسح إلی الکفّ ، قلت له : مرّه واحده ؟

فقال : کان ذلک یفعل مرّتین ، قلت ؛ یردّ الشعر ؟

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

۲- الفقیه: الباب ۱۰، ح۱.

ومَنْ قطِع بعض يديه، غَسل ما بقى من المرفق، وإن قُطعت من المرفق سقط فرض غسلها (١).

قال : إذا كان عنده آخر فَعَل وإلاّ فلا)(١) .

حيث كـان المراد هو حضور من يتّقى منه، فيردّ الشعر أى يغسله منكوساً للتقيه، وإلاّ ـ فلا ، فثبت أنّ الحقّ هو قول المشهور من وجوب الابتداء من المرفق وعدم كفايه عكس ذلك .

الجهه الخامسه: وفى وجوب الابتداء باليد اليمنى قول فهو ممّا لا ـ خلاف فيه ولا إشكال، كما سيأتى تفصيله فى بيان وجوب الترتيب، ولعلّ وجه ذكره هنا لدفع توهّم وحده العمل فى غَسل اليدين، كما قيل فى مسح الرجلين، ولذلك اشتهر بأنّ الوضوء عباره عن الغسلتين والمسحتين ، فبهذا الكلام أراد إفهام أنّ غسل اليمنى مقدّمٌ على اليسرى، وبقيّه الكلام موكول إلى محلّه .

***

(١) ولايخفى عليك أنّ فى المسأله صور ثلاث؛ لأنّ القطع: قد يقع فوق المحل المفروض كفوق المرفق فى اليد، وفوق الكعبين فى الرجل ، وقد يقع فى نفس المفصل فى اليد المسمّى بالمرفق، وهكذا فى الكعبين فى الرجل، إلاّ أنّ المرفق أولى بجريان البحث فيه ، وقد يقع القطع فى محلّ الفرض وهو ما دون المرفق والكعبين .

الصوره الاُولى: فالأقوال فيه ثلاثه : قولٌ بالوجوب، أى يجب غسل العضد بتمامه، وهو المنقول عن ابن الجنيد ، وأمّا فى الرجل فلم يُنقل منه فى ذلك شىء، ولعلّ وجه الفرق هو وجود خبر صحيح على بن جعفر فى اليد دون الرجل ، وإن

١- مستدرك الوسائل: أحكام الوضوء: الباب ١٨ ، ح ٢.

احتمل السیّد قدس سره وجوب غسل تمام الید والرجل فی «روائعه»، استناداً بخبری رفاعه.

وأمّا الروایتان المسؤول فیهما عن أقطع الیـد والرجل فهما أیضاً مهملان، لاحتمال کون المراد غَسل الید والرجل الباقیین للأقطع ، انتهی کلامه .

ولکنّ هـذا القول شـاذٌ نـادر، بـل الإجمـاع علی خلافه، کمـا عن «المنتهی» و«کشف اللثام» حیث نقلا قیام الإجماع المنقول علی ذلک ، بل تحصیله کذلک، لعدم مشاهده نقل الوجوب عن أحدٍ غیر ما سمعت.

فی من قطع یده من فوق المرفق

ولکن الذی ذهب إلیه الأکثر، کما صرّح بذلک فی «نهایه الإحکام» و«الذکری» بل الشیخ صاحب الجواهر، والمحقّق الهمدانی، هو استحباب غَسل تمام الید حملًا لخبر علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام فی حدیثٍ: «قال : سألته عن رجل قُطعت یده من المرفق، کیف یتوضّأ ؟ قال : یغسل ما بقی من عضده»(۱) ، حملًا بجملته الخبریه فی مقام الإنشاء علی الاستحباب ، مع أنّ التعبّـِد بظاهره لو خُلّی وطبعه هو الوجوب، کما صرّح بذلک صاحب «مصباح الهدی»، وکان یصحّ لو حمل ما بقی من عضـده علی القطع من فوق المرفق ، فحینئـذٍ لا وجه لرفع الید عن ظاهر الهیئه الدالّه علی الوجوب، إلّا کونه مخالفاً للإجماع ، مع مقتضـی ما ذکرناه سابقاً وهو کون القطع من نفس المرفق، یفیـد بأنّه قد بقی مقداراً منه من ناحیه العضد، فهذا الحمل کان أولی لحفـظ ظهور الهیئه علی حالهـا، وإن اسـتلزم ذلـک التقـدیر فی الکلام، وهو کون المقصود أنّ المقـدار الباقی من المرفق هو من عضده.

ولکن هـذا التقدیر أمرٌ واضح مسـتفاد من ظاهر الجمله ، فعلیه لایکون غسل العضدین دون المرفق مسـتحبّاً، فضـلًا عن ألا یکون واجباً کما کان غسل العضد باعتبار جزء المرفق منه واجباً، لکونه من الفرض، وهذا هو الأولی عندنا، وإن

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴۹، أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

كان القول باستحباب غسل العضد موافقاً للاحتياط ، هذا فى اليد ، وأمّا فى الرِجْل، فلا وجوب لمسح ما فوق الفرض ولا ندباً، لعدم وجود دليل يدلّ على ذلك، وعدم شمول أدلّه وجوب المسح فى الوضوء لهذه الصوره ، فالتعبّد بالبدليه بمسح ما فوق الفرض من دون دليل شرعى، يعدّ بدعةً وحراماً، فلا يجوز ، ولذلك لم يقل به أحد، إلاّ بالاحتمال المنقول عن السيد الاصفهانى، مع أنّه لا يساعده الاعتبار بوجوب مسح الرجل بتمامه إلى المتصل بالبطن، فإذا أراد إسراء حكم ما فى اليد على الرجل فإنّه يعدّ إسراءً والتزاماً بما لا دليل عليه، كما لايخفى .

فى من قطع يده من دون المرفق

الصوره الثانيه: إنّ وجوب غسل المرفق، موقوف على المعانى الذى ذكرناه فيه، فإن قلنا بأنّ المفصل لا يتّحد مع المرفق، بل هو عباره عن نفس رأس عظم الذراع، أو الحدّ المشترك المسمّى بالخط الموهوم، فلا وجه للحكم بوجوب غَسل رأس عظم العضد الذى كان خارجاً على هذا الفرض.

ولكن قد عرفت منّا، وفاقاً لكثير من الفقهاء، كون المرفق هو المجموع، كما هو مقتضى الاحتياط أيضاً، فيكون غَسل الباقى على العضد الذى كان جزءاً من المرفق واجباً، كما عرفت بأنّ هذا هو المستفاد من خبر على بن جعفر، فيكون وجوبه أصلياً لا مقدّمياً حتّى يسقط وجوبه فى الأقطع من المرفق، لعدم وجود ذى المقدّمه حتّى يقال بوجوب مقدّمته، وما ذكرناه كان عليه الأكثر من المتقدّمين والمتأخّرين .

الصوره الثالثه: وهى كون القطع من دون المرفق، فقد نُقل الإجماع عن «كشف اللثام»، بل فى «المنتهى»: هو قول أهل العلم، بل فى «الجواهر»: وكأنّه لا خلاف فيه.

ونحن نقول: لم نر أحداً من الفقهاء خالف فى ذلك، بل صرّحوا جميعاً بوجوب غسله ومسحه ، فالأولى هو التعرّض لدليله ، وما يمكن أن يستدلّ عليه اُمور :

الأوّل : هو شمول الأدلّه الأوّليه، من الآيه والنصوص على وجوب غسل اليدين من المرفقين إلى أطراف الأصابع لمثله، لأنّ ما بقى أيضاً كان من الحدود،

فلا وجه لسقوط الدلیل بواسطه قطع بعضه، وإلّا یقتضی الجمود علی الظاهر بکون الدلیل منصرفاً علی القادر لغسل جمیع الحدّ، یلزم القول بوجوب التیمّم هنا، بمحض قطع مقدارٍ قلیل، مع أنّه باطل قطعاً ، بل حتّی لو لم یکن له إلّا یداً واحده، فإنّه لا یسقط وجوب الغسل بالنسبه إلی الباقی ، ففرقٌ بین عدم القدره علی الغسل هنا، وبین عدم قدرته مع الجبیره، حیث یجب التیمّم فیه، بخلاف المقام .

نعم أفتی الشیخ الأنصاری قدس سره بوجوب الجمع بین التیمّم والوضوء، تحصیلاً للیقین بالطهاره ، مع أنّه أیضاً لا یخلو عن تأمّل، ولذلک لم نعهد من أحدٍ غیره التصریح بذلک فی المسأله، لشمول الإطلاق لأمثال هذه الموارد، وإن کان الاحتیاط بالتیمّم حسناً، لأنّه حسن علی کلّ حال .

الثانی : وجود أخبار خاصّه دالّه علیه فی المقام، مثل خبر حسن بن هاشم، عن رفاعه، قال : «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن الأقطع؟ فقال : یغسل ما قُطع منه»(۱) .

وکذلک خبر حسن عن محمّد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام قال : «سألته عن أقطع الید والرجل؟ قال : یغسلهما»(۲) .

وخبر آخر لرفاعه عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال : «سألته عن الأقطع الید والرجل کیف یتوضّأ ؟ قال : یغسل ذلک المکان الذی قطع منه»(۳) .

ولا إشکال فی خبر محمّد بن مسلم، فی دلالته علی وجوب غسل باقی الید المقطوعه، لا محلّ القطع کما قد قیل .

وأمّا بالنسبه إلی الرجل، فلابدّ إمّا من حمل الغَسل هنا علی معناه الأعمّ، حتّی یشمل المسح.

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴۹، أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۴۹، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۴۹، أبواب الوضوء، الحدیث ۴.

أو يكون محمولاً على التقيه، وهو بعيد ، أو يكون المراد هو تبدّل الحكم فى

القطع بالنسبه إلى الرجل، من المسح إلى الغسل، لكنّه حيث لم يلتزم به أحدٌ من الفقهاء، فيكون احتمال الأوّل قويّاً .

كما أنّ موضوع الخبر من حيث مكان القطع مجملٌ، لأنّه لم يتعرّض فى الخبر لما ورد القطع عليه، هل هو فى الحدّ أو خارجه، كما أنّ موضوع السؤال فيه من حيث الوضوء والغَسل أيضاً غير معلوم، كما أنّ خبر رفاعه الأوّل أيضاً مثله ، فلابدّ حينئذٍ من الحمل على كون المورد هو الوضوء لا الغسل .

كما أنّ المورد كان هو محلّ الفرض لا خارجه، لأنّهما كان ينبغى أن يُسئل عنهما الإمام، وإلاّ لا وجه للسؤال عن غَسل الأقطع، لأنّه لا خصوصيه للقطع فيه ، كما أنّه لا خصوصيه للقطع من خارج الحدّ من السؤال، وإن كان الثانى لا يخلو عن تأمّل .

كما أنّ هذا الإجمال موجود فى خبره رفاعه الثانى، إلاّ أنّ للوضوء فيه تصريح .

واحتمال كون المقصود هو لزوم غسل موضع القطع، كما قد يؤيّده قوله : «يغسل ذلك المكان الذى قطع منه» .

قيل : إنّه ضعيف لمخالفته لفهم الأصحاب ، ولكن الإنصاف أن يقال: بأنّ اللازم هو غسل الباقى من اليد، لدلاله ظهور الخبر الأوّل المروى عن رفاعه عليه، وهو قوله: «يغسل ما قُطع منه»، وغسلُ موضع القطع أيضاً، لظهور خبره الثانى، وهو قوله : «يغسل ذلك المكان الذى قطع منه» وعليه فلا يبعد أن يكون حينئذٍ مورد السؤال هو محلّ الفرض لا خارجه، كما لايخفى .

الثالث : دلاله قاعده الميسور، وما لا يُدرك، والإستطاعه على وجوب غَسل المتبقّى من اليد ، فالنبوى المشهور المستفاد منه الاستطاعه وهو قوله صلى الله عليه و آله : «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم» ، والعلويتان هما: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، و«ما لا يُدرك كلّه لا يترك كلّه» ، جميعها تفيد أنّه لابدّ فى غَسل

الوضوء من تحصيل ما هو المقدور من الأقطع، وهو المطلوب .

وفيه: قد نوقش فيها بأنّ دليل الاستطاعه متعلّق بالواجب الذى كان له جزئيات، كما قد يؤيّد ذلک مورد نزول هذا الحديث، فإنّ الخبر وارد فيمن سأل عن وجوب الحجّ مرّه واحده أو مرّات عديده، وألحّ فى سؤاله فأجابه صلى الله عليه و آله بأنّه: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم)، فلا يشمل الواجب ذى الاجزاء كالمقام» .

ولكن الإنصاف إمكان الاستدلال، فيما إذا لم يوجب درک المقدور منه خروجه عن حقيقه ذلک الواجب، لاسيما فى مثل قاعده الميسور وما لا يُدرک، إن سلّمنا الإشكال فى الاستطاعه، مع تأمّل فيها أيضاً.

كما يؤيّد ما ذكرناه كلام صاحب الجواهر من فهم الأصحاب فى المقام تمسّكاً بتلك القواعد، وكون كلمه (منه) تبعيضيه لا بيانيه، فيتمسّک فى الاستطاعه لذوى الاجزاء أيضاً .

الرابع: هو الاستصحاب، بأن يقال بأنّ الباقى كان واجباً فى الغسل قبل حدوث القطع وبعده نشکّ فى وجوبه فيُستصحب، ويحكم بوجوب غسله.

نوقش فيه كما فى «الحدائق»، بأنّ وجوب غَسل الباقى كان مشروطاً فى ضمن وجوب غسل المجموع، وهو قد انتفى وتبدّل ما هو الواجب، فلا يجرى الاستصحاب مع تبدّل الموضوع.

لكنّه ضعيف جدّاً، لأنّ وجوب غَسل الباقى لم يكن مشروطاً مقيّداً، بل كان فى ضمن وجوب المجموع، وهذا المقدار المتضمّن لا يوجب تبدّل الموضوع وتغيّره بحيث لا يجرى فيه الاستصحاب .

نعم ذلک يوجب الشک فى البقاء، فالاستصحاب يزيله.

هذا كلّه، مضافاً إلى ما عرفت من الإجماع نقلاً وتحصيلاً فى ذلک، فهو يكفينا فى إثباته واستصحاب بقاء الحدث حتّى يغسل المقطوع، فالمسأله واضحه بحمد اللّه .

ولو كـان له ذراعـان دون المرفق، أو أصابع زائـده، أو لحمٌ نابتٌ، وجب غَسل الجميع. ولو كان فوق المرفق لم يجب غَسـله، ولو كان له يدٌ زائده وجب غسلها (۱).

(۱) ولا يذهب عليك أنّ ما فى المتن يحتوى على ثلاثه صور وهى :

الصوره الأُولى : فيما إذا كانت الزيادات الثلاث المذكورات حاصـله دون المرفق، فإنّ وجوب غَسل الجميع أمرٌ ثابتٌ ومسلّم بين الفقهاء، ولم يشاهـد ولم يُنقل الخلاف عن أحـدٍ ، بل قـد نُقل عليه الإجماع بتعابير مختلفه كنفى الخلاف فى «الجواهر»، ودعوى الإجماع عن «شارح الدروس»، ونفى الريب عنه كما فى «المدارك»، وأمثال ذلك .

من كان له ذراعان أو أصابع زائده أو لحم نابت

والذى يمكن أن يستدلّ عليه ـ مضافاً إلى الإجماع ـ اُمور :

الأوّل : صـدق التبعيّه عرفاً فى مثل ذلك فى اليـد، كما يساعده الاعتبار، فإنّه إذا قيل لأحدٍ اغسل يديك، يفهم بلزوم غَسل جميع ما هو الموجود فى اليد بالأصاله وبالتبع. فيشمله دليل نفس الوضوء من الآيه والروايه .

الثانى : دلاله بعض الأخبار ظهوراً لـذلك، مثل خبر زراره وبكير فى حـديثٍ عن أبى جعفر عليه السـلام فى حكايه وضوء رسول اللّه صلى الله عليه و آله : حيث أمر بغسل اليدين إلى المرفقين ثمّ قال: «فليس له أن يدع من يديه إلى المرفق شيئاً إلاّ غسله، لأنّ اللّه تعالى يقول : «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» »(۱).

حيث أنّه يؤيّد ما ذكرناه من التبعيّه، فيصدق على الزيادات الحاصله فى اليد أيضاً أنّها شيء، فيجب غسلها .

وخبر إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۳.

فی حـدیث: «ثمّ قال : وأمّا حـدود الوضوء، فغَسلُ الوجه والیدین ومسح الرأس والرجلین، وما یتعلّق بها، ویتّصل سنّه واجبه علی من عرفها وقدر علی فعلها»(۱) . فإنّ دلالته أوضح، لاسیما مع قوله : «ویتّصل» ، حیث یشمل مثل اللحم النابت ونظائره .

الثالث: إمکان إجراء الاستصحاب بقاء الحـدث، لأنّه لو لم یغسل هذه القطعه الزائده النابته یحصل عنده الشکّ فی رفع الحدث، فالاستصحاب یحکم ببقائه، فیجب غسلها .

مع إمکان إجراء قاعده الاشتغال أیضاً لو سلّمنا کون الوضوء من قبیل الشکّ فی المحصّل، لأنّه یجب تحصیل الطهاره الحاصله من الوضوء ، فمع عدم غسل القطعه الزائده لحصل عنده الشکّ فی تحصیلها ، فالاشتغال یحکم بوجوب غسلها، تحصیلاً للیقین بالطهاره .

وقد ذکر لوجوب غسلها بما لا یخلو بعضها عن إشکال، مثل قولهم بأنّ ما یقع فی الحدّ یعدّ جزءاً منه أو کالجزء مثل اللحم الزائد الذی ینبت أطراف الکفّ والذی یُسمّی عرفاً بالفالول (= زگیل)، فإنّه یجب غسله للأمر به من المرفق إلی الأصابع، من غیر ذکر استثناء شیء ما فیه، وبأنّه بدلٌ عن المحلّ النابت، وبأنّ ما علاه من الجلد هو جلد محل الفرض، فیجب غسله، وأمثال ذلک.

ولکن الإنصاف کفایه الأدلّه السابقه عن التمسّک بمثل هذه الاُمور التی لا تخلو بعضها عن الاستحسان، کما لایخفی ، ثمّ لا فرق فی وجوبه بین أن یخرج عن حـدود الفرض بالتـدلّی والانکشـاط أو بـالطول، کمـا فی الظُّفر الخـارج عن رؤوس الأصـابع، أو لا تصدق لتابعیته عرفاً .

من کان له ید زائده

الصوره الثانیه : ما لو کانت الزیاده فیما فوق المرفق أی ما فوق حدّ الفرض،

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۲۳.

فالظاهر عدم وجوب غسله، ولا إشكال فيه كما عن «المدارك» ، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه وذلك لعدم مشاهده خلاف فيه من أحد، لاسيّما إذا لم يحاذ بالتدلّی إلی حدود الفرض، لأنّ الشافعی أوجب الغسل للمحاذی بالفرض بالتدلّی مع أنّه ضعیف جدّاً . ووجه عدم الوجوب، هو عدم وجود دلیل یدلّ علیه ، فحینئذٍ لو شکّ فالمرجع هو أصل البراءه .

بقی هنا حکم الزائد علی نفس المرفق؟

والظاهر أنّ حکمه حکم المرفق، فمن أوجب غَسل نفسه، فیحکم بالوجوب فیه أیضاً، کما هو المختار، ومن لم یجب فیه ففی مثله یکون بطریق أولی، لأنّه یعدّ تابعاً للمحلّ کما لایخفی ، وأمّا حکم التدلّی إلی محلّ الفرض، فقد عرفت أنّه لا تأثیر فیه، کما أنّ عکسه أیضاً کذلک ما لم یخرج عرفاً عن صدق التبعیه .

الصوره الثالثه : هی ما لو کان له ید زائده، والظاهر أنّ مراد المصنّف قدس سره هو الزائد عن الکتف لا عن المرفق، لأنّه قدس سره قد أدخله بقوله : لو کان له ذراعان .

وکیف کان فالمسأله لها صورتان : تارهً: یعلم ما هو الأصلی من الیدین ، واُخری: لا یعلم، وکان مشتبهاً .

فالأولی: قد وقع الخلاف فیها، من حیث وجوب غسل الزائده، بعدما کان الأصلی واجباً قطعاً، حیث أنّ کثیراً من الفقهاء، کما هو المستفاد من «القواعد» و«التحریر» و«المنتهی»، وظاهر «جامع المقاصد»، وإطلاق قول «المعتبر» و«المبسوط» وصاحب «الجواهر» ذهبوا إلی عدم الوجوب لما فوق المرفق، خلافاً للآملی والشیخ الأنصاری والسیّد الأصفهانی والطباطبائی الحکیم، والمحقّق فی «الشرائع» والعلاّمه فی «المختلف»، وصریح «الإرشاد» و«التلخیص»، ومحکی «التذکره»، وهذا هو الأقوی عندنا.

وإن کان أکثر المحشّین علی «العروه»، تبعاً لصاحبها، ذهبوا إلی عدم الوجوب .

والحجّه علی الوجوب هو صدق اسم الید علیها حقیقه، کما هو المفروض،

فضلاً عن شمول إطلاقات الأدلّه لها، وإنْ فرض كونها متميّزه عن الأصليه بالقِصر والطول والقوّه والضعف .

بل لعلّ وجه تقابل الجميع بما ورد من صيغه الجمع فى قوله تعالى: «وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ»مع انتساب ذلك إليهم بقوله (كم)، يفيد أنّه يريد غسل كلّ ما يصدق عليه اسم اليد، ومجرّد كون الأخبار قد فَسّرت الآيه بالتثنيه من اليدين، ليس إلاّ من جهه كون الغالب فى الأفراد المتعارفه كذلك، كما أنّ صدق الزياده أيضاً يلاحظ مع الغالب المتعارف من أفراد البشر، وإلاّ لولا ذلك كانت هذه يداً أيضاً .

والتأويل فى جميع الأيدى، لكون المخاطب هم المكلّفين، فيكون بلحاظ افرادهم.

مع أنّه تأويل غير لطيف، نقول: بأنّ ذلك يفهم من صيغه (كم) الوارده فى الآيه، حيث وردت كلمه اليد بصيغه الجمع، ولو أراد تعالى إفاده التأويل المذكور كان الأولى أن يقول: فاغسلوا وجهكم ويديكم إلى المرافق، فلعلّ وجه العدول كان لهذه الحكمه، لأنّه الحكيم المطلق.

كما نجيب بمثل هذا الكلام فى الوجه أيضاً وأنّه لو كان المكلّف ذا وجهين، للزم عليه غسل كليهما لما ذكرناه .

ثمّ إنّه قد حقّق فى محلّه بأنّ ندره الوجود وغلبته لا تؤثّران فى الانصراف وعدمه، إذا لم يكن كذلك فى الاستعمال، لأنّه الذى يؤثّر فيه، حيث يوجب كثرته انصراف الإطلاق إليه، ويعدّ حجّه عرفاً.

مع إمكان أن يقال فى وجه استعمال صيغه الجمع فى الوجه واليد، بأنّه مع الانفراد واستعمال كلمتى وجهكم ويديكم ، قد يتوهّم ملاحظه الاجتماع من حيث المجموع وأنّه يقصد من له وجه ويد، كما نشاهد مثل هذا المعنى فى قوله تعالى : «وَلاَ تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» حيث قد لوحظ الريح بمعنى الاقتدار، أو السمعه الطّيبه المترتّبه على الوحده والاجتماع دون الافتراق ، ولكن

الإنصاف عدم كون ذلك هو الوجه، لأنّه قد يفهم بعض المعانى من سياق المورد، وأنّ الصيغه المعيّنه قد استعملت واُريد منها جهه خاصّه دون اُخرى، مثل ما ترى فى قوله تعالى : «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»، حيث لا ـ يتوهّم أحد بأن يكون المقصود هو ملاحظه مجموع الأيدى الموجوده فى السارق والسارقه وأنّه يجب القطع.

فالأولى أن يقال : إنّ العرب عند استعمال الجمع تطلق الجمع على اليدين أيضاً إذا اُسندت إلى الضمير، كما تؤنّث الضمير المشار إليها لكونها زوجاً .

وكيف كان، فالأقوى هو وجوب غسل اليدين سواءً الأصليه أو الزائده، وإن كان قد ميّز الأصلى عن الزائد لعدم صحّه سلب اسم اليد عنه حقيقةً، وعدم رفع اليد عن الإطلاق بمجرّد ندره وجوده .

نعم لو كانت الزياده فوق المرفق بحيث لم يصدق عليها اسم اليد مستقلّه، بل كانت الزياده بكفٍ أو ذراع أو أمثال ذلك فلا يجب غسله .

وأمّا لو صدق عليه اليد، فيجب غَسلها، سواء كانت لها مرفق أم لا ، كما هو الحال فى اليد الأصليه.

لا يقال: بأنّه إذا لم تكن لها المرفق، فلا حدّ لها من حيث المرفق حتّى يجب غسله ، لأنّا نقول نقضاً: ما تقول فى اليد الأصليه لو كانت كذلك؟! فهل يمكن أن نحكم بعدم وجوب الغسل أصلاً، بل الواجب حينئذٍ ملاحظه الحكم التقديرى وأنّه لو كانت له يد زائده لوجب وجود مرفق فيها فيجب غسلها منه، وهو واضح.

هذا فى معلوم الزياده من الآثار من جهه القوّه والضعف والصغر والطول أو جهات اُخرى .

فى غَسل البشره مع الشعر فى اليدين

وأمّا لو فرضنا كون كلّ واحد من اليدين أصلياً، لتساويهما من جميع الجهات، فالظاهر وجوب غسلهما عند جميع الفقهاء، ولم نر من صرّح بعدم الوجوب، إلاّ

ما فی «الجواهر» بقوله : وما یظهر من کلمات الأصحاب من المقدّمه للید الأصلیه فالظاهر خلافه ، وکیف کان فنحن نقول : الدلیل علی وجوب غسله لیس إلاّ ـ الآیه والروایات، مع أنّ إشکالهم بکونها بالتثنیه جار هنا، فیعلم أنّه لیس إلاّ من جهه إطلاق صدق اسم الید علیه، ومعلومٌ أنّ صدق إطلاق الأصلیه علی کلیهما لا یخلو عن تأمّل ، وإنْ تساویا من جمیع الجهات.

وتظهر الثمره بین قولنا وقولهم فی القسم الأوّل منهما فی المسح، بأنّه علی المختار یکفی المسح بإحدی الیدین، لکون کلّ واحد منهما یداً ومائه ماء الوضوء، بخلاف الأصحاب حیث أنّهم یفتون بوجوب المسح بما هو الأصلی منهما، وإن کان هو الأحوط عندنا أیضاً .

وأمّا لو اشتبه الأصلی بالزائده، فالحکم عندنا هو أنّه یجب غسلهما بالأصاله، بخلاف الأصحاب حیث أنّهم یحکمون بوجوب غسلهما، وذلک من باب المقدّمه العلمیه لتحقّق غسل ما هو الأصلی.

فعلی مختارنا یکفی المسح بأحدهما، وأمّا علی مسلک الأصحاب فإنّه یجب المسح بکلیهما.

مع إمکان الإشکال علی مسلکهم أیضاً بأنّه یجب المسح بهما مقدّمهً للعلم بوقوع المسح بماء الوضوء، مع أنّه یلزم القطع بالمسح بماء الخارج أیضاً، فحیث لا یعلم تقدّم أحدهما علی الآخر، فیوجب الشک فی أنّ مسحه هل وقع صحیحاً ـ لو کان المسح أوّلاً قد وقع بالأصلی ـ أم باطلاً ـ لو وقع الأوّل بالزائد ـ وهذا یوجب التردید والشکّ فی أنّ المسح هل حصل ببل ماء الوضوء أم ببل خارجی.

وممّا ذکرنا ظهر صحّه ما یؤیّد وجه المختار خلاصاً من هذا الإشکال، إذ لو مسح بکلیهما لتیقّن أنّ مسحه قد تمّ بماء الوضوء، نعم لیس له أن ینوی المسح بهما لأنّه تشریع منحرّم لورود الدلیل علی کفایه أحدهما، ولکن له أن یمسح بهما مع قصد الرجاء والاحتیاط وهو لا یوجب التشریع المحرّم.

بحث فقهی: واعلم أنّه قد عرفت فی باب غَسل الوجه بأنّ غسل الشعر إذا كان كثيفاً واجب، وهذا بخلاف البشره، والسؤال هو أنّه هل هو كذلك فی غسل اليدين، أم يجب غسل الشعر مع البشره معاً؟ أو يجب غسل البشره دون الشعر؟ وجوهٌ وأقوال : فقد ذهب شارح «الدروس» إلى الأخير، والأكثر _ بل قد نُقل عليه الاتفاق من الشيخ الأعظم و«جامع المقاصد» ، بل انّا لم نجد غير من يذكر باسمهم خلافاً_ إلى القول الثانی، وقد خالفهم فی ذلك كاشف الغطاء، حيثُ ذهب إلى القول الأوّل، والذی يمكن أن يُقال فی دليل وجوب غسلهما: هو أنّ الأولى بمقتضى ظهور الدليل وذلك بحسب العرف، هو وجوب غسل البشره والشعر الذی يعدّ من توابعه، يعنی لو أغمضنا عن حكم الشرع وتبعنا العرف فی أحكامه فإنّه لو قيل لنا أو أُمرنا بغسل اليدين، فالذهن يتوجّه إلى وجوب غسل اليد وما يُعدّ منها، بعد عدم الإشكال فی وجوب غسل البشره، كما كان مقتضى هذا الدليل فی الوجه أيضاً كان كذلك .

نعم لو طال الشعر على نحو لا يحتسب من توابعه عرفاً، فيخرج عن حكمه فلا بأس من ذكره بخصوصه، ففی اليد أيضاً الحكم كذلك .

فحينئذٍ لا إشكال فی مثل الوجه، من وجود دليل مخرج لخصوص الشعر، إذا كان كثيفاً كما حقّقناه ، وإنّما الإشكال وقع فی اليدين.

ولكن لا يذهب عليك أنّ مقتضى الشبهه والشكّ هو الرجوع إلى عموم وجوب الغسل، لأنّ التمسّك بالعام فی الشبهه المصداقيه للمخصّص يعدّ أمراً جائزاً .

نعم لو شكّ فی كون الشعر من توابع اليد أو لا من جهه الشبهه فی مفهوم التابع عرفاً، فيكون من قبيل الشبهه المفهوميه فی المخصّص، فقد يستشكل فی جواز الرجوع إلى العام، فغايته الإجمال، ولزوم الرجوع إلى الأُصول العمليه من استصحاب الحدث والاشتغال، إن كان من قبيل الشك فی المحصّل، فلابدّ أن

نلاحظ أنّه هل لنا دليلٌ على عدم وجوب غسل الشعر أو عدم وجوب غسل

البشره فى اليدين أم لا؟

وممّا تمسّک به صحيحه زراره: «قال : قلت له : أرأيت ما كان تحت الشعر ؟ قال : كلّ ما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يغسلوه، ولا يبحثوا عنه، ولكن يجرى عليه الماء»(۱).

هـذا على نقل الشيخ فى «التهذيب»، ولكن لا يمكن الاستدلال بها فى المقام لعدم معلوميه الموضوع المسئول عنه والترديد فى أنّ هـذا السؤال هـل كـان للوضوء أو الغسل، مع أنّ الجمله الاستفهاميه فى صـدر الخبر وهى قوله : (أرأيت)، تفيـد كون الجمله مسبوقه بسؤال وخصوصيه قبلها، ويبدو أنّ الشيخ قد قطّع صدر الحديث لبعض جهات .

ويؤيّـد حـذف صـدر الخبر ما نقله الصـدوق فى «الفقيه»، بقوله فى بيان حـدّ الوجه فأجاب: «ثمّ سُـئل عن الصدغ هل هو داخل ؟ فقال : لا ، أرأيت ما أحاط به الشعر... الخ»(۲).

مع تفاوت يسير فى قوله: ما أحاط به الشعر.

فهـذا الخبر قرينه على كون المقصود من الشـعر، هو الواقع فى الوجه، لا اليـدين ، مضافاً إلى أنّه هو المتعارف من كونه من التابع دون اليدين، وهو كما عن السيّد فى «الروائع» ، فضلاً عن مناسبه لفظ الجريان مع الوجه، كما عن الشيخ الأنصارى.

وقد جاء فى «مصـباح الهدى» توضـيح كلام الشيخ بقوله: بأنّ عموم الموصول مثل قوله: ما أحاط، يمكن شموله للغسل والمسح، لعدم صدق الجرى فى الثانى، فيختصّ بالغسل، وفيه تردّد بين أن يشمل خصوص الوجه، أو هو مع اليدين؟،

۱- وسائل الشيعه: الباب ۴۶، أبواب الوضوء، الحديث ۲.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۷، أبواب الوضوء، الحديث ۱.

قال : لیس الثانی بأولی من الاُولی ، ولکن الإنصاف عدم تمامیه کلامه، لوضوح أنّ حفظ العموم فی الموصول لکلا الغسلین من حیث هو أولی ، إلّا أنّه یمکن أن

یکون مقصود الشیخ من جهه مناسبه ذکر الجری، هو ظهور هـذا اللفـظ فیما کان واقعاً فی الجهه الفوقانیه وجری علیه الماء إلی غیره، فکأنّه فی الوجه ذلک کان أولی من الید، فهو مناسب للوجه لا الیدین .

وکیف کان فإنّ هـذه الخصوصـیه لم تکن بحیث یوجب الاطمئنان للفقیه، بخلاف خصوصـیه تـذیّله فی ذلک الصدر من الوجه فإنّه لا یبعد ذلک.

إلاّـ أنّه یمکن أن یُجاب عنه أیضاً: بأنّ السؤال فی ذهن السائل وإن کان عن الوجه، إلّا أنّ عموم الجواب المسـتفاد من لفظ (کلّ ما أحاط به الشعر) یفید العموم، وإفهام أنّه لا خصوصیّه للوجه فقط ، بل یشمل کلّ ما یکون مستوراً به ، غایه الأمر یخرج المسح بواسـطه قرینه جری الماء علیه، حیث أنّه یدلّ علی کون مورده الغسل لا المسح، فیکون حکم الیدین بالنسبه إلی البشره کالوجه، فلایجب غسله .

بل قد یستشـعر عدم الوجوب للیدین أیضاً من خبر زراره المروی فی «الفقیه» بقوله: «ولا ترد الشعر فی غسل الیدین»(۱) الحدیث .

بل وحدیث صـفوان نقلاً عن «تفسـیر العیاشـی» کما جاء فی «المسـتدرک»: «قلت : یرد الشعر ؟ (أی فی الید المستفاد من مفهوم الجمله السابقه) قال : إذا کان عنده آخر فعل وإلّا فلا»(۲).

فهـذان الحـدیثان وإن کان بحسب ظاهرهما الأوّلی، کون المقصود عـدم جواز غَسل الید منکوساً کما هو المتعارف عند العامّه ، ولکن یمکن أن نستشعر من

۱- من لا یحضره الفقیه: الباب ۱۰ ، ح ۱.

۲- مستدرک الوسائل: أحکام الوضوء، الباب ۱۸ ، ح ۲.

عـدم وجوب تخليل الشـعر وتبطينه للماء، كفايه شـمول الماء لظاهر الشـعر، فيتّحـد مع مضـمون حديث زراره عن أبى جعفر عليه السلام : «قال : ليس المضمضه والاستنشاق فريضه ولا سنّه، إنّما عليك أن تغسل ما ظهر»(۱).

حيث حكم بوجوب غسل الظاهر فقط.

ولكن الإنصاف عدم ظهور هذا الخبر وما سبقه، على كفايه غسل الشعر فقط، لأنّ ظاهر الخبرين السابقين فى عدم ردّ الشعر هو النهى عن ذلك ، ومن المعلوم أنّ المراد لو كـان هو التخليل والتبطين، لما كان ذلك حراماً، بل غايته عـدم الوجوب ، اللّهم إلاّ أن يكون المراد هو النهى فى مقام توهّم الوجوب، فيفيد الجواز، وهو غير بعيد .

وأمّا الجواب عن الخبر الأخير، فنقول : إنّ المقصود من وجوب غسـل الظاهر، هو الـذى يقابـل البـاطن والجوف، لا ـ المقـابل للمستور، بقرينه المذكور فى صدره من ذكر المضمضه والإستنشاق .

فأحسن خبر يمكن أن يستكشف منه المدّعى، هو حديث زراره بروايه الشيخ أو الصدوق، مع ما ذكرنا من التوجيه فى العموم .

وأمّا خبر ردّ الشعر، حيث أنّه بقرينه خبره الثانى يفيد كونه فى مقام بيـان التبعيه، وذلك بقوله : «وإن كان آخر فعل»، وإلاّ فلا يفهم منه كون المراد منه هو احتمال عدم تجويز النكس لا التخليل، كما قلناه .

ولكن الأحوط مع ملاحظه الإجماع بكلا قسـميه ــ لمعروفيه أسـماء المخالفين وأشخاصـهم حيث لا تضـرّ مخالفتهم، فضـلاً عن شذوذ قولهم ــ ، ومقتضى الأدلّه الأوّليه منضمّاً بما يؤيّده من حسنه زراره بقوله : «ليس له أن يدع شيئاً من يديه إلى المرفقين إلاّ غسله»(۲).

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۹، أبواب الوضوء، الحديث ۶.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۳.

والخبر الذی رواه الشیخ مرسلاً بقوله: «وقوله علیه السلام : إذا مسّ جلدک الماء فحسبک».

بل وتفید قاعدتی الاستصحاب والاشتغال القول بوجوب غسل الشعر

والبشره فی الیدین، فیظهر من ذلک حکم وجوب غسل الشعر الخفیف، من جهه مساعده فهم العرف فی لزوم غسل الشعر مطلقاً، مع ندره خروج الشعر عن التابعیه فی الید دون الوجه، حیث کان بملاحظه اللحیه أمراً کثیراً متعارفاً .

الفرض الرابع مسح الرأس

اشاره

الواجب فيه ما يسمّى به مسحاً، والمندوب مقدار ثلاث أصابع عرضاً (۱).

(۱) لا إشكال ولا خلاف عندنا بحسب دلاله الكتاب _ ولو بإعلام الإمام عليه السلام وقيام الإجماع هنا على كفايه المسح ببعض الرأس، وعدم وجوب جميعه كما عليه بعض العامّه ، بل ولا يجوز لو أتى به بقصد الورود والتشريع لا بقصد آخر، فإنّه جائز ولو كان منضمّاً مع المسح الواجب، لعدم وجود دليل على عدم الجواز كذلك .

فی كفايه المسح ببعض الرأس

والدليل عليه هو صحيح زراره: «قال: قلت لأبی جعفر عليه السلام : ألا تخبرنی من أين علمت وقلت إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين ؟

فضحك، فقال : يا زراره قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله ونزل به الكتاب من اللّه عزّوجلّ، لأنّ اللّه عزّوجلّ قال : «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغی أن يغسل ، ثمّ قال : «وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرفنا أنّه ينبغی لهما أن يغسلا إلى المرفقين ، ثمّ فصل بين الكلام، فقال : «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ»، فعرفنا حين قال برؤوسكم، أنّ المسح ببعض الرأس، لمكان الباء، ثمّ وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه، فقال : «وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، فعرفنا حين وَصَلهما بالرأس، أنّ المسح على بعضهما (بعضها)، ثمّ فسّر ذلك رسول اللّه صلى الله عليه و آله للناس فضيّعوه»(۱) الحديث . حيث أنّه يدلّ على كون المسح ببعضه لا بجميعه، مضافاً إلى خبر آخر لزراره وبكير،

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحديث ۱.

فی حدیثٍ: (وإذا مَسَحت شیء من رأسک أو شیء من قدمیک»)(۱) الحدیث .

مضافاً إلی ظهور أخبار اُخر، مثل الخبر المروی عن حمّاد بن عیسی حیث أمره الإمام بإدخال یـده من تحت العمامه ومسح مقدّم رأسه(۲).

ولعلّ مراد الإمام علیه السـلام بقوله: «فضیّعوه»، باعتبار مقـدار أصل المسـح، حیث عوّضوا البعض بالجمیع، أو کان المقصود من جهه تعویض تعیین موضع المسح من مقـدم الرأس إلی جمیعه، والظـاهر هـو الأوّل ، والمراد من قـوله علیه السـلام : «ثمّ فسّر ذلک..»، لا یبعد أن یکون بهذا اللحاظ کما عرفت، أی بأن یکون المسح بالبعض لا بالجمیع .

ولکن لاـ یبعـد حینئـذٍ أن یکون المقصود، بـأنّ البعض لو لم یسـتفد من الباء بخصوصه، لا أقلّ یکون هو المقصود هنا حقیقهً أو مجازاً ، فحینئـذٍ لا یکون القول بعدم ورود الباء للتبعیض حقیقه أمراً منکراً شدید الإنکار، من جهه کون ذلک یعدّ تفسـیر رسول اللّه صـلی الله علیه و آله النازل من اللّه تعالی، لأنّه صلی الله علیه و آله وسلم «مَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوَی* إنْ هُوَ إلَّا وَحْیٌ یُوحَی* عَلَّمَهُ شَدِیدُ الْقُوَی» .

لأنّه لولا تفسـیر الرسول وبیان الإمام علیه السـلام ، کان لاحتمال کون الباء للإلصاق غیر بعیـد، لأنّ المسح یکون من الأفعال التی قـد یتعـدّی بنفسه، فیقال: مسـحته، وقد یتعدّی ب_ علی فیتضـمن فعله حینئذٍ معنی الإمرار علیه، کما ورد فی خبر زراره من قوله علیه السلام : «امسح علی المراره» . وقد یتعدّی بالباء، فیتضمّن معنی المرور به، کما یقال : «مسحتُ یدی برأس الیتیم» .

ففی «کنز العرفان»: أنّه إذا وردت الباء، فیتضـمّن الفعل معنی الإلصاق لا أن یکون الباء بمعنی التبعیض، وقرّبه الشیخ لیس علی ما هو علیه، لإمکان أن یقال

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۴، أبواب الوضوء، الحدیث ۴.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۴، أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

بعدم المنافاه من أنّ الباء مشتمله علی إفهام شیئین، من کون الفعل متضمّناً

للإلصاق، وکونه للتبعیض، فیفهم الإلصاق بالبعض لا جمیع الممسوح .

کما أنّ ما استظهره الشیخ بعدم کونها للتبعیض من جهه خبر زراره الوارد فیه قوله: «وإذا مسحت بشیء من رأسک»، ولا یخفی أنّ الباء فی قوله : «بشیء من رأسک أو بشیء من قدمیک» لیس للتبعیض، لأنّ الممسوح شیء منهما، إذ لیس المراد بعض البعض.

واحتمال إرادته للمبالغه من جهه کفایه المسمّی، بأنّ یراد أنّ بعض فرض الرأس یکفی بعضه.

بعیدٌ جدّاً ، ولیس بوجیه أوّلاً : لإمکان أن یفهم من هذه الجمله المحفوفه بالقرینه من لفظ الشیء، عدم کونها للتبعیض، وهذا لا تدلّ علی عدم ورودها فی غیرها أیضاً .

وثانیاً : إمکان أن یکون المستفاد منه، هو إفهام بعض البعض وهو کفایه المسمّی، کما هو محلّ البحث، ولیس ببعید، فلا یکون حینئذٍ للمبالغه، لأنّه قد استعمل کلّ بعض لإفهام خصوصیه الخصوصیه من کفایه بعض الرأس لا الجمیع، وکفایه المسمّی فی البعض لا استیعابه تمام البعض .

فظهر من جمیع ما ذکرنا أنّ الباء، إمّا أن تکون وردت للتبعیض، کما وردت للإلصاق والاستعانه أیضاً کما ادّعاه ابن جنّی، وابن مالک، وابن هشام، وغیرهم کما هو الأقوی، المستفاد من الحدیث، فیکون بیان الإمام وتفسیر رسول اللّه صلی الله علیه و آله حینئذٍ قرینه معیّنه لإفهام هذا الفرد من الحقیقه .

وإلاّ کانت مجازاً فی التبعیض هنا، وکلام الإمام یکون قرینه صارفه عن معناها الحقیقی ، وفاقاً لسیبویه والعلاّمه و«کنز العرفان»، وقد مال إلیه الشیخ الأنصاری قدس سره ، فالمسأله واضحه إن شاء اللّه .

فرع: وقع الخلاف فی مقدار الواجب من المسح فی الرأس، علی أقوال

خمسه أو ستّه : القول المشهور وهو كفايه المسمّى، ففى «التبيان» أنّه مذهبنا ،

وعن «مجمع البيان» و«آيات الأحكام» للأردبيلى الإجماع عليه ، وفى «التنقيح» أنّه مذهب أصحابنا، وهو الذى عليه المصنّف هنا .

وفى «المعتبر» و«النافع» والعلاّمه فى «التحرير» و«القواعد» و«المنتهى» و«الإرشاد» و«اللمعه» و«الروضه» و«الجمل» و«العقود» و«السرائر»، وظاهر «جامع المقاصد» وكثير من المتأخّرين كالسيّد فى «العروه» وجميع أرباب التعاليق عليها .

فى المقدار الواجب من مسح الرأس

قول آخر: للشيخ الطوسى والمفيد وابن أبى عقيل، اعتبار أن لا يكون أقلّ من عرض الاصبع .

قول ثالث للصدوق، وحُكى عن مسائل خلاف السيّد المرتضى، اعتبار أن لا يكون أقلّ من ثلاث أصابع .

قول رابع: هو التفصيل بين حال الاختيار بوجوب ثلاثه أصابع، والاضطرار كفايه الاصبع، وهو المحكىّ عن «نهايه» الشيخ، بل واحتمال تفصيل فى المرأه بين صلاه الغداه والمغرب فثلاث أصابع، وفى غيرهما باصبع .

قول خامس: عن الإسكافى من التفصيل فى المرأه بثلاث أصابع والرجل باصبع واحد.

ومنشأ هذه الاختلافات هو اختلاف نصوص الأخبار وكيفيّه الاستنباط منها، فلا بأس بذكر أدلّه القول الأوّل، وهو كفايه المسمّى فإن تمّت فإنّه يجب حينئذٍ ملاحظه ما يعارضها من الأخبار، فنقول : يستدلّ عليه بما رواه زراره فى تفسير الآيه بقوله فى حديث: «فعرفنا حين قال : برؤوسكم أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء»(۱) الحديث .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحديث ۱.

وكان سند الحديث بطرق الصدوق صحيحاً وبطريق الكلينى حسناً .

وما رواه زراره وبكير بسند صحيح عن الباقر عليه السلام فى حديث : «وإذا مسحت بشىء من رأسك أو بشىء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك»(۱) .

فإنّ إطلاق البعض يصدق مع المسمّى أيضاً، فبذلك كانت الآيه بإطلاقها شامله لمثل المسمّى .

مع أنّ إطلاق كلام الإمام بقوله: «بشىء من رأسك»، من دون ذكر مقداره فى هذا الخبر، وذكر لفظ الإجزاء فى ذيله لا يناسب لو كان مقصوده عليه السلام أزيد من المسمّى ، بل يمكن دعوى كون الأخبار المشتمله على مقدار الاصبع أيضاً كان بلحاظ أنّه الغالب فى تحقّق المسمّى، أو كان الغالب فى التعبير بالأقلّ هو الاصبع فيستدلّ بها لذلك، وهو مثل مرسله حمّاد بن عيسى عن بعض أصحابه عن أحدهما عليه السلام : «فى الرجل يتوضّأ وعليه العمامه ؟ قال : يرفع العمامه بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدم رأسه »(۲).

وخبر حمّاد عن الحسين قال : «قلت لأبى عبداللّه عليه السلام : رجل توضّأ وهو معتمّ، فثقل عليه نزع العمامه لمكان البرد ؟ فقال : ليدخل اصبعه»(۳) .

وخبر الحسين بن عبداللّه، قال : «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن الرجل يمسح رأسه من خلفه وعليه عمامه باصبعه أيجزيه ذلك ؟ فقال : نعم»(۴) .

وهناك خبرٌ آخر رواه العيّاشى عن زراره وبكير تارةً(۵) ، واُخرى عن زراره

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحديث ۴.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲۴، أبواب الوضوء، الحديث ۱.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۲۴، أبواب الوضوء، الحديث ۳.

۴- وسائل الشيعه: الباب ۲۲، أبواب الوضوء، الحديث ۴.

۵- مستدرك الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ۱۵ ، ح ۳.

فقط، وهو: «... فإذا مسح بشیء من رأسه وبشیء من قدمیه ما بین أطراف الکعبین إلی أطراف الأصابع فقد أجزأه»(۱) الحدیث .

ولا یخفی علیک أنّ فی دلاله الخبرین الأوّلین مع اعتبار سندهما کفایه علی إثبات المطلب، وهو کفایه المسمّی.

ولا یرد علیهما ما یمکن أن یرد فی الأخبار الاُخر، مع إمکان الجواب عن ما أورد فیهما أیضاً، مثل ما قیل فی خبر حمّاد بن عیسی بأنّ رفع العمامه لمسح قدر الاصبع، لعلّه کان المقصود هو لزوم کون المسح بقدر الاصبع عرضاً أو طولاً فی الرأس، فعلیه حینئذٍ لا یکون الخبر مربوطاً بکفایه المسمّی .

ویرد علیه: بأنّ الاصبع قد یکون عرض سطحه أزید ممّا یماسّ مع الرأس للمسح ، مع أنّه قد یکون المسح برأس الانمله، فیناسب مع المسمّی أیضاً، فالتعبیر بذلک کان من جهه کون الغالب وقوع المسمّی به، أو یکون هو الأقلّ لما یقع بحسب الغلبه بذلک، فلا ینافی حینئذٍ مع المسمّی .

ونوقش فیهما أیضاً: بأنّ هذا الحدیث لیس فی صدد بیان ما هو اللازم فی مقدار المسح، حتّی یستفاد منه کفایه المسمّی، بل کان فی مقام بیان أنّ رفع العمامه لابدّ أن یکون بمقدار بحیث یدخل الاصبع ، وأمّا بعد دخوله، هل لابدّ أن یکون بمقدار عرض الاصبع فی عرض الرأس أو طول الرأس، أو یکفی المسمّی فلا دلاله فیه، فإذا لم یکن فی مقام الإطلاق فیسقط عن الاستدلال، وهو المطلوب.

ومثل هذه المناقشه لا تختصّ بخبر حمّاد بل هی جاریه فی خبر الحسین بن عبداللّه أیضاً.

ولکن الإنصاف أنّه لو کان یشترط فی المسح زیاده علی ما هو المتعارف من المسح، للزم أن ینبّه علیها، إذ من المعلوم أنّ فهم اعتبار مقدار ثلاث أصابع، أو

۱- مستدرک الوسائل: أبواب الوضوء / الباب ۱۵ ، ح ۴.

مقدار عرض سطح کامل للاصبع من عرض الرأس أو طوله من هذه الجمله ، مع وفقه لمثل المسمّی أیضاً، کما یستفاد ذلک من إطلاق الآیه والخبرین الآخرین لزراره، بل خبر زراره علی ما نقله «المستدرک» من «تفسیر العیّاشی» وغیره کان

فی غـایه الإشـکال، مع أنّ نهـایه الأـمر هو مجیء الاحتمال لأحـد من الاحتمالات المـذکوره، فإذا جاء الاحتمال بطل الاسـتدلال لکفایه المسمّی عن مثل ذلک، کما لا یمکن أن یکون هو دلیلاً للقائل بلزوم الاصبع، کما ذهب إلیه الشیخ الطوسی والمفید .

فما وقع فی «المقنعه» من القول بکفایه الأقلّ من الاصبع، وإن کان ظاهراً من طبیعه الحکم، إلاّ أنّ السنّه قد منعت من ذلک .

فی غیر محلّه، لما قد عرفت من عدم وجود دلیل یدلّ ظهوراً علی کفایه الاصبع لوجود الاحتمالات فیها .

وممّا یمکن أن یرد علی خبر الحسـین بن عبداللّه هو کونه وارداً فی مقام الضروره، بقوله : «فثقل علیه نزع العمامه لمکان البرد» ، وبناءً علی هذا فصّل الشیخ فی «النهایه» وذهب إلی کفایه الاصبع الواحد فی حال الضروره وثلاث أصابع فی حال الاختیار .

مع أنّه أیضاً مندفع أوّلاً : بأنّ الضروره المسقطه لحکم الواجب فی المسح مثل ثلاث أصابع ـ لو قلنا بهاـ، أو لزوم الاصبع ـ من جهه صـدق المسـمّی وسـقوط الأزیـد منه ضـروره ـ غیر مکشـوف فیه لأـنّ لفـظ الثقیـل یساعـد مع الکلفه فی الجمله لاـ العسـر والحرج، حتّی یفهم الضروره .

وثانیاً : بما فی «المسـتمسک» من أنّ الضـروره لو کانت، فأیّ فرق فی دخول إصبع واحد أو ثلاث بعد رفع العمامه لأنّه إذا رفعها کما یدخل اصبع واحد تحت العمامه هکذا تدخل الثلاث فلا ضروره لخصوص الاصبع ، ولکنّه غیر وارد، لإمکان أن یکون رفع العمامه فی الثلاث أزیـد من الاصـبع الواحد، فلعلّه أراد رفع ذلک الکلفه بالاکتفاء بما یدخل الاصـبع ، فظهر أنّ القول بالتفصـیل لیس فی محلّه،

لمكان المقصود، ولتسهيل الأمر عليه، بأنّ المسح ليس إلاّ بالمسمّى، وهو يحصل بالاصبع ولو برأس الانمله مثلاً، ولذلك أرشده به.

ولو أبيت عنه، فنهايته سقوط الاستدلال عنه بما عرفت .

وأمّـا خبر الحسين بن عبدالله، فلعلّه ناظر للسؤال عن المسح بالرأس من جهه دخول الاصبع من خلف الرأس، فيكون المسح لمقدم الرأس.

إلاّ أنّه مخالفٌ لما هو المتعارف من المسح بالأعلى إلى قصاص الشعر، فيكون الخبر دليلاً على جواز المسح منكوساً .

أو كان المراد من السؤال هو المسح لخلف الرأس فى قبال مقدم الرأس بأن يكون بعض الرأس شاملاً لمثله أيضاً .

وكيف كان، لاـ يكون موضوع السؤال والجواب بالاـجزاء مربوطاً بما نحن بصدده من كفايه المسمّى، أو لزوم الأزيد منه من الاصبع .

غايه الأمر، لو قلنا بارتباطه من جهه الاصبع أيضاً، فيرجع الكلام فيه إلى ما قلناه فى الخبرين الآخرين من الوجوه الأربعه المحتمله، كما لا يخفى، فيسقط الاستدلال فلا تكون هذه الأخبار معارضه لما ادّعيناه .

وممّا يحتمل معارضته لما اخترناه، ما يدلّ على لزوم كون مسح الرأس بثلاث أصابع، وهو صحيح أو حسنه زراره قال : «قال أبو جعفر عليه السلام : المرأه يجزيها من مسح الرأس أن تمسح مقدمه قدر ثلاث أصابع، ولا تلقى عنها خمارها»(۱) .

وقد عمل بمضمون هذا الخبر الصدوق وغيره .

لكنّه مخدوش أوّلاًـ : بأنّه وارد فى خصوص المرأه دون الرجل، وإلحاق الرجل بها بعدم القول بالفصل غير جارٍ هنا، لوجود الفصل، كما نُقل عن أبى علىّ بن الحكم بالاصبع فى الرجل والثلاث فى المرأه .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۴، أبواب الوضوء، الحديث ۳.

وثانياً : إنّ مضمونه غير موافق لفتوى أحد من الأصحاب حتّى الصدوق نفسه ، لأنّه يقول بالمسح بخصوص نفس ثلاث أصابع مضمومه، لا بقدرها التى يوافق مع اصبع واحد مودّياً الذى كان فى الحديث، فيكون مضمون هذا الخبر ممّا

أعرض عنه الأصحاب من حيث الوجوب لا الاستحباب .

وأمّا احتمال كون المقصود هو عدم إبقاء الخمار فى المسح، كما حمله عليه الآملى، فغير وجيه، لأنّه مشتمل على حكمين، إلاّ أنّ الثانى منهما وهو عدم إلقاء الخمار يكون متفرّعاً على الأوّل، وهو المسح بثلاث أصابع، فلايصحّ أن يجعل عدم إلقاء الخمار أصلاً، والمسح فرعاً، كما لايخفى .

ولكن الظاهر كون الاجزاء هاهنا فى قبال الأقلّ منه، أى تجزئ فى المرأه أن تزيد فى المسح إلى أن تبلغ إلى قدر ثلاث أصابع، فلا ينافى حينئذٍ جواز المسح بالأقلّ مثل المسمّى والاصبع مثلاً ، لا الأكثر، لأنّ وجوب المسح بالأزيد من ثلاث مثل الكفّ بجميعه فى الرأس ليس له قائل، حتّى يكون معنى الاجزاء هو الكفايه بالأقلّ منها، وهو ثلاث أصابع ، فلهذا لا يبعد أن يحمل ذلك على الاستحباب جمعاً بينه وبين الأخبار السابقه ، مع أنّ الاستحباب لو كان ثابتاً بذلك، كان فى خصوص المرأه بمقتضى هذه الروايه، لا مطلقاً .

واستدلّ بخبر آخر وهو خبر معمّر بن عمر عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «يجزئ من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع وكذلك الرجل (الرجلين)»(١) .

وهو مخدوش أوّلاً : بضعف سنده بمعمّر بن عمر، حيث لم يوثّقه أحد ، وثانياً : نوقش فى دلالته لمخالفته مع فتوى الأصحاب، حتّى الصدوق، كما عرفت ، وثالثاً : انضمام الرِجْل إلى الرأس حيث لم يفت بذلك فيهما أحدٌ من الفقهاء إلاّ القول الذى حكاه ناسباً إيّاه إلى بعض من لا يعتدّ به.

١- وسائل الشيعه: الباب ٢۴، أبواب الوضوء، الحديث ۵.

غـایه الأـمر بعـدما عرفت من کون الاجزاء فی مقابل الأقل لا الأزیـد، یکون الجمع بینه وبین الأخبار هو الحمل علی الاسـتحباب، کما لایخفی.

ومثله الخبر الذی رواه فی «المستدرک» نقلاً عن الکشی عن یونس، قال:

«قلت لحریز یوماً یا أبا عبـداللّه کم یجزیک أن تمسح من شـعر رأسک فی وضوءک للصـلاه ؟ قال : بقدر ثلاث أصابع، وأومی بالسبابه والوسطی والثالثه، وکان یونس یذکر عنه فقهاً کثیراً» (۱).

وممّـا ذکرنـاه یظهر الجواب عن بعض من اختار التفصـیل بین الصـلوات بملاحظه نصوص الأخبار مثل خبر الصـدوق الـذی نقله النوری فی «المسـتدرک» عن «الخصـال» بسـنده عن جـابر الجعفی عن أبی جعفر علیه السـلام ، قال : «المرأه لا تمسـح ما تمسـح الرجال، بل علیها أن تلقی الخمار عن موضع مسـح رأسـها فی صـلاه الغـداه والمغرب وتمسـح علیها، وفی سائر الصـلوات تدخل اصبعها فتمسح علی رأسها، من غیر أن تلقی عنها خمارها»(۲) .

فی المراد من المسح بثلاث أصابع

لعدم علمنا بحکم مسح الرأس فی المرأه فی صلاتی الغداه والمغرب، هل هو المسمّی لو قلنا فی الرجال بذلک، أو بثلاث أصابع فتکون المرأه فی خلافه، أو کـان المقصود هو إفهـام التفاوت مع الرجال من جهه إلقاء الخمار للنساء دونهم؟ لکنّه بعیـد ، هـذا، وقـد ذهب العلاّـمه والشـهید والمحقّق فی هـذا الخبر علی تأکّـد المسـح بثلاث أصابع فی النساء لصـلاتی الغـداه والمغرب، وأمّا صاحب الجواهر علی تأکّد الترتیب من الصبح أوّلاً ثمّ المغرب ثمّ سائر الصلوات .

وکیف کان، فلا إشکال عندنا فی ثبوت استحباب المسح بثلاث أصابع سواء کان فی الرِّجال أو النساء، دون الوجوب .

۱- مستدرک الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ۲۲ ، ح ۱.

۲- مستدرک الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ۲۲ ، ح ۲.

غایه الأمر یکون الحکم المذکور فیهنّ أقوی، خصوصاً للصلاتین، عملاً بمفاد جمیع هذه الأخبار، وأنت تری أنّ المصنّف أیضاً قال به عَرَضاً بقوله: بقدر ثلاث أصابع .

فرع: ثمّ لو قلنا بحکم المسح بثلاث أصابع وجوباً أو استحباباً، فهل المراد هو عرض نفس الأصابع، أو مقدارها ولو باصبع واحده، أو عرض الممسوح وهو

الرأس، بأن یکون مقدار عرض الممسوح ثلاث أصابع، أو أنّ المقصود طول الأصابع الثلاث؟ وجوه: والشیخ الأنصاری قدس سره مال إلی کون المراد هو عرض الممسوح أو الأعمّ منه وغیره .

کما أنّ الأکثرین ذهبوا إلی الأوّل، کما علیه الآملی، خلافاً لظاهر کلام المصنّف و«الجواهر» کما هو المنصور عندنا، من أنّ المراد هو مقدار ثلاث أصابع عرضاً أی عرض الماسح لا الممسوح، مع ملاحظه عرض الممسوح أیضاً بذلک القدر، وفی طول الممسوح بما یوجب صدق مسمّی المسح وإمرار الید، وذلک بلحاظ الجمع بین الخبرین والاعتبار المتعارف فی المسح .

فأمّا الخبران فهما خبر زراره حیث ورد فیه : «أن تمسح مقدّمه قدر ثلاث أصابع»(۱)، کما یوافق هذا المضمون مع ما هو الموجود فی خبر یونس حیث قال حریز له: بقدر ثلاث أصابع فیفهم من قوله إنّه قصد عرض الماسح ، والخبر الآخر هو لمعمّر بن عمر فقد ورد فیه قوله: «موضع ثلاث أصابع»(۲) الظاهر فی کون المراد هو عرض الممسوح.

فمع انضمام الاعتبار فی المسح من وقوعه من الفوق بمرور الید بما یتحقّق به مسمّی المسح، یتمّ المطلوب، فعلی هذا یعمل بالاستحباب حتّی لو مسح بذلک المقدار علی النحو الخاص باصبع واحده أو باصبعین مثلاً، وهو أمر متعارف عرفی.

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۴، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۴، أبواب الوضوء، الحدیث ۵.

كما قد يؤيّد ما احتملناه أنّه قد اُضيف فى خبر معمّر الرِجل إلى الرأس، حيث لا إشكال فى الرجل من جهه الطول، وأنّه لابدّ من الاستيعاب، فلابدّ أن يلاحظه بالعرض، وكذلك يكون فى الرأس أيضاً، وهو الذى اختاره السيّد الاصفهانى قدس سره فى «الروائع» .

ثمّ لو قلنا بكون الواجب من المسح هو المسمّى، كما اخترناه، فيكون المسح

بثلاث أصابع مستحبّاً، لكنّه إذا أتى مع عمل واحد من المسح، يكون هذا أفضل أفراد الواجب، أى واجباً كان مشتملاً على ذى المزيّه سواء كان العمل وقع دفعه أو تدريجاً وبلا فصل، لا أن يكون ذلك العمل مشتملاً على امتثالين من واجب ومندوب، لأنّه خلاف المتفاهم العرفى منه، كما لايخفى .

ثمّ لو قلنا بوجوب المسمّى، واستحباب ثلاث أصابع، فما هو حكم الزائد عنهما، هل يعدّ حراماً أو مكروهاً أو مباحاً ؟

والظاهر عدم وجود دليل على الكراهه، كما عليه البعض، كما فى «الجواهر»، فيدور الأمر بين الحرمه والإباحه، فنقول: إن أتى بالزياده من دون قصد زياده وإدخال شىء فى الدين والشريعه، فلا حكم له، فيكون مباحاً، وإن أتى به بقصد التشريع، فيكون حراماً.

ولو نوى ذلك فى ابتداء العمل، فهل يوجب إفساد العمل أم لا ؟

والظاهر نعم، لو قلنا بأنّ غير المسح عمل واحد ووقع دفعه .

وأمّا لو لم يكن كذلك، فقد يمكن القول بالصحّه، إلاّ أنّه خلاف الاحتياط لكونه واقعاً فى عمل عبادى ، ومن هنا يظهر حكم نيّه التشريع فى الأثناء ، فالقول بالاحتياط لا يخلو عن قوّه، خصوصاً مع ملاحظه وجود استصحاب الحدث عند الشكّ، وقاعده الاشتغال للمحصِّل والمحصَّل، كما لايخفى .

ویختصّ المسح بمقدم الرأس، ویجب أن یکون بنداوه الوضوء، ولا یجوز استئناف ماءٍ جدیدٍ له (۱).

(۱) لا ـ إشکال ولا ـ خلاف عند الفقهاء قدیماً وحدیثاً، فی لزوم وقوع المسح الواجب والمستحبّ علی مقدم الرأس، بل فی «الخلاف» و«کشف اللثام» الإجماع علیه، بل فی «الانتصار» أنّه بما انفردت به الإمامیه، خلافاً للعامّه، حیث لایوجبون ذلک .

فی محلّ المسح من الرأس

والدلیل علیه ــ مضافاً إلی الإجماع بکلا قسمیه ــ الأخبار المستفیضه المعتبره: منها: خبر محمّد بن مسلم عن أبی عبداللّه علیه السلام قال : «مسح الرأس علی مقدمه»(۱) ، مثله خبره الآخر»(۲).

ومنها: خبر حمّاد بن عیسی عن بعض أصحابه عن أحدهما علیه السلام فی حدیثٍ قال : «یرفع العمامه بقدر ما یدخل اصبعه، فیمسح علی مقدم رأسه»(۳) .

ومنها: علی احتمال خبر حسین بن عبداللّه، منها قال : «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن الرجل یمسح رأسه من خلفه وعلیه عمامه باصبعه أیجزیه ؟ فقال : نعم»(۴) .

بناءً علی أن یکون المراد دخول الاصبع من خلف الرأس فی داخل العمامه، ووقوع المسح علی مقدم رأسه کما قلناه سابقاً ، بل الشیخ الطوسی احتمله أیضاً ، منها: خبر داود وزراره عن الباقر علیه السلام ، فی حدیثٍ من حکایه وضوء رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «ومسح مقدم رأسه»(۵).

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۲، أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۲، أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۲، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۲۲، أبواب الوضوء، الحدیث ۴.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

ورواه الصدوق مرسلاً، إلاّ أنّه قال : «وتمسح على مقدم رأسه» .

منهـا: خبر زراره قـال : «قـال أبو جعفر عليه السـلام : المرأه يجزيهـا من مسـح الرأس أن تمسـح مقـدمه قـدر ثلاث أصابع»(۱) ، الحديث ، وغير ذلك من الأخبار الدالّه على هذا المعنی .

فبـذلک تقيّـد الأخبار المطلقه، التی دلّت بإطلاق علی کون المسـح بالرأس کما فی الوضوءات البيانيه وغيرها، مثل خبر داود بن فرقد فی حديثٍ عن الصادق عليه السلام : «وتمسح برأسک ورجليک»(۲) .

وخبر بکير بن أعين فی حديثٍ: «ثمّ مسح بفضل يديه رأسه ورجليه»(۳).

وغيرهما ، وکذلک الأخبار التی تدلّ علی کون المسح (ببعض الرأس) من تفسـير الآيه، أو التعبير (بشـیء من رأسک)، مثل خبر زراره بقوله فی حديثٍ: «إنّ المسح ببعض الرأس لمکان الباء»(۴).

وحديث زراره وبکير فی حديثٍ، بقوله : «وإذا مسحت بشیء من رأسک»(۵).

ومثلها ما نقلناه عن «تفسير العياشی» سابقاً.

هـذا، وقـد وردت أخبار تفيـد أنّ المراد من البعض هو المقدم من الرأس لا مطلقاً، حتّی يشـمل الجانبين، أو هما مع المؤخّر، فما دلّت علی کفـايه المسـح علی المؤخّر والمقـدم تحمل علی التقيّه وتطرح مثل خبر أبی بصـير عن أبی عبـداللّه عليه السـلام : «فی مسح القدمين ظاهرهما وباطنهما...»(۶).

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۴، أبواب الوضوء، الحديث ۳.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، ح ۱.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۴.

۴- وسائل الشيعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحديث ۱.

۵- وسائل الشيعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحديث ۴.

۶- وسائل الشيعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحديث ۷.

وشواهد التقيه موجوده فيه، كما حمله الشيخ عليها.

ومثله خبر حسين بن أبى العلاء : «امسح الرأس على مقدمه ومؤخّره»(۱) ،

فالمسأله فى ذلك واضحه جدّاً .

والـذى ينبغى أن يبحث عنه هـو أنّه بعـد الفراغ عن أنّ المسـح يكون على مقـدم الرأس ولا ـ يجزى غيره، هـل المراد منه هو ربع الرأس الواقع فى سـمت الجهه، أو المراد هو النصف المقابـل، فيكون مقـابله هو النصف الأ ـخير، كمـا احتمله بعض على مـا نقله السيّد فى «الروائع»، أو كان المراد منه هو خصوص الناصـيه، وهى الشـعر الواقع بين النزعتين إلى قصاص الشعر؟، وجوه وأقوال : والأ ـقوى هو القول الأ ـوّل، كما عليه المشـهور، وجميع المتأخّرين، خلافاً لظاهر «الفقيه» و«السـرائر» و«المعتبر» و«التـذكره» وغيرها الذاهبين إلى القول الثالث ومسـتندهم على ذلك هو تفسير بعض أهل اللغه مثل «المصباح المنير» والبيضاوى و«القاموس» ــ وإن كان فى الأخير كون الناصـيه أحد معانى مقدم الرأس ــ وبعض النصوص المصـرّح فيها بالمسح على الناصيه، مثل خبر زراره فى حديثٍ عن أبى جعفر عليه السلام «وامسح ببلّه يمناك ناصيتك»(۲) الحديث .

وخـبر عبـداللّه بـن الحسـين عن أبيه فى حـديثٍ عن الصـادق عليه السـلام : «وإذا كـان الظهر والعصـر والمغرب والعشـاء تمسـح بناصيتها»(۳) .

ولكن الإنصـاف أنّه إذا دار الأ ـمر بين تقييـد مطلقـات مقـدّم الرأس ــ الـذى كـان مفهومه أوسع من الناصـيه، فيجعـل الأمر على المسح بالناصيه باقياً على ظهوره من الوجوب ــ وبين أن يتصرّف فى هيئه أمر هذين الخبرين، ويحمل على

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۲، أبواب الوضوء، الحديث ۶.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۲.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحديث ۵.

الاستحباب بالناصيه، كان الثانى أولى من الأوّل لجهات عديده : أوّلاً : لمساعده فهم العرف، بأنّ مقدّم الرأس يكون مفهومه أوسع من الناصيه، وكان ذكرها فى بعض الموارد من جهه كون الغالب وقوع المسح على الناصيه، لكونها فى متناول

يدى الماسح نوعاً ، ولعلّ تفسير أهل اللغه بذلك، كان بملاحظه هذه الجهه .

وثانياً : يفيد ظاهر خبر عبدالله بن الحسين أنّ المسح بجميع الناصيه واجب على المرأه، وهو خلاف الإجماع، بخلاف حمله على الاستحباب، حيث لا إجماع على عدم استحبابه.

وهذا منقول عن الشيخ فى «طهارته» وعن الآملى، لكنّه لا يخلو عن تأمّل، لأنّه قد عرفت منّا سابقاً أنّ القائل بالاستحباب لا يقول بأزيد من ثلاث أصابع، فعدم القول بغيره يدلّ على وجود الإجماع فيه ، مع أنّ المسح على الناصيه يمكن أن يكون المراد هو الأعمّ، بحيث يشمل بعضها، لا أن يكون خصوص الجميع مراداً، فهذا الإشكال غير وارد .

وثالثاً : برغم صحّه سند خبر زراره، إلاّـ أنّه حيث كان قبله مشتملاً على الحكم المتعلّق بمقدم الرأس، ثمّ إنّ فعل الإمام كان حكايه عن عمل جدّه، ثمّ ورد ذاك الحكم فى ذيله، يفهم أنّه كان من جهه بيان لزوم كون مسح المقدم ببلّه اليمنى، لا لزوم وقوع المسح بالناصيه حتّى يعارض تلك المطلقات .

وأمّا خبر الحسين، فإنّه مضافاً إلى عدم معلوميّه اعتبار سنده، أنّه لم نسمع بفقيه من أصحابنا أفتى بمضمونه من الوجوب والتفصيل بين صلاه الغداه وغيرها من الفرائض، فلابدّ من الحمل على الاستحباب، كما عليه الفتوى .

ثمّ إنّه ذكر المحقّق قدس سره أنّ الواجب كون مسح الرأس بنداوه الوضوء، ولاـ يجوز الاستئناف بالماء الجديد ، فما ذكره يختصّ بصوره ما لو كان الإنسان فى حال الاختيار من وجود رطوبه الوضوء فى اليد . وأمّا ما لو اضطرّ من جهه جفاف رطوبه اليد فهو أمر آخر، إذ قد يمكن الذهاب فيه إلى جواز استعمال ماء آخر غير نداوه

الوضوء، كما يجوز الحكم بوجوب الأخذ من رطوبه الحاجب واللحيه، كما سيأتى .

فما ادّعاه المصنّف متّفق عليه بين فقهاء الإماميّه، ولا خلاف فيه، إلّا ما نسب للإسكافى، وبرغم ذلك فإنّ كلامه لا يفيد الخلاف مطلقاً، بل ظاهر كلامه هو

صوره الاضطرار، وإليك نصّ كلامه كما نقله «الجواهر» عن «المختلف» حيث قال: «إذا كان بيد المتطهّر نداوه، يستبقيها من غسل يديه ومسح بيمينه رأسه ورجله اليمنى، وبيده اليسرى رجله اليسرى، ولو لم يستبق ذلك أخذ ماءاً جديداً لرأسه ورجليه» انتهى كلامه .

فإنّ ذيل كلامه صريحٌ فيما قلناه ، فدعوى الاتّفاق فى صوره الاختيار لا يكون ببعيد، مع أنّ مخالفته مع معلوميّه نسبه غير قادح بالإجماع .

خلافاً للعامّه حيث يوجبون المسح بالماء الجديد، إلّا مالك حيث جوّزه .

وكيف كان، فالدليل على المختار _ مضافاً إلى وجود الإجماع بكلا قسميه _ هو إمكان الاستظهار من آيه الوضوء، بحسب ظهور فهم العرف، من كون المسح يكون بالرطوبه الباقيه فى اليد، خاصّه وأنّ إثبات وجوب كون المسح بالماء الجديد، يعدّ مخالفاً لسياق الآيه، لوضوح أنّه لو كان هذا المعنى لازماً، للزم التنبيه عليه فى الآيه، خاصّه وأنّ الآيه الشريفه بظهورها غير مفيده لإفهام جواز المسح بالماء الجديد، فعدمه دليل على عدم الوجوب.

وأمّا دلاله الآيه على عدم الجواز فإنّ إثباته مشكل، إلّا من جهه الظهور العرفى الذى قد عرفت وجوده فى الجمله .

كما أنّه يمكن الاستدلال على القول المختار بدلاله الأخبار المستفيضه عليه، فلا بأس بالإشاره إليها: منها: صحيح زراره، عن أبى جعفر عليه السلام ، فى حكايه وضوء رسول اللّه صلى الله عليه و آله فى حديثٍ: «ومسح مقدم رأسه وظهر قدميه ببلّه يساره وتبعه بلّه يمناه»(۱) الحديث .

فى اعتبار كون مسح الرأس بنداوه الوضوء

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۲.

لاـ يقال : إنّه كان لمسح الرجلين للإشاره إليه بعدهما لاـ لمسح الرأس ، لأنّا نقول: إنّه مخدوش بوجهين : أوّلاً : بظهور لفظ التبعيّه، أنّه كان بعد مسح الرأس بالبلّه .

وثانياً : إنّه لو كان قد مسح الرأس بالماء الجديد، فلا يمكن مسح الرجل بتلك الرطوبه، لاختلاطهما بالماء الخارج المضرّ للرجل على الفرض ، فثبت أنّ مفروض الخبر كان فى مورد قد مسح الرأس بالرطوبه الباقيه، كما لايخفى .

ومنها: خبر زراره وبكير: «ثمّ مسح برأسه وقدميه ببلل كفّه، لم يحدث لهما ماءاً جديداً»(۱) ، الحديث .

ومنها: خبر بكير بن أعين عن أبى جعفر عليه السلام ، فى حديث: «ثمّ مسح بفضل يديه رأسه ورجليه»(۲) .

ومنها : خبر عمر بن اُذينه عن الصادق عليه السلام ، فى حديثٍ: «ثمّ امسح رأسك بفضل ما بقى فى يدك من الماء ورجليك إلى كعبيك»(۳) الحديث .

ومنها : خبر زراره عن الباقر عليه السلام ، فى حديثٍ: «ثمّ يمسح بما بقى فى يده رأسه ورجليه ولم يعدهما فى الإناء»(۴) .

فإنّه مضافاً إلى الحكم بالمسح به، قد ذكر نفى العود إلى الماء الموجود فى الإناء .

ومنها : خبر محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام ، فى حديثٍ: «ثمّ مسح رأسه ورجليه بما بقى فى يديه»(۵) .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۳.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۴.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۵.

۴- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۶.

۵- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۷.

منها : خبر أبی عبیده الحذاء عن الباقر علیه السلام : «ثمّ مسح بفضله الندی رأسه ورجلیه»(۱) .

ومنها : خبر زراره عن الباقر علیه السلام ، فی حدیثٍ: «ثمّ مسح ببقیه ما بقی فی یدیه رأسه ورجلیه ولم یعدهما فی الإناء»(۲) .

ومنها : خبر بکیر وزراره عن الباقر علیه السلام ، فی حدیثٍ: «ثمّ مسح رأسه وقدمیه إلی الکعبین بفضل کفّیه لم یجدّد ماءاً»(۳) .

فدلالته علی المطلوب أوضح من بقیّه الأخبار .

ومنها: خبر أبی بصیر فی حدیثٍ: «فلیمسح رأسه من بلل لحیته»(۴) .

بل قد یمکن الاستظهار لذلک، بالأخبار التی دلّت علی أخذ الماء من اللحیه والحاجب وأشفار العین، للمسح عند الجفاف أو النسیان، وهو مثل خبر خلف بن حمّاد عمّن أخبره عن الصادق علیه السلام ، قال : «قلت له : الرجل ینسی مسح رأسه وهو فی الصلاه ؟ قال : إن کان فی لحیته بلل فلیمسح به . قلت : فإن لم یکن له لحیه ؟ قال : یمسح من حاجبه أو أشفار عینیه»(۵) .

ومن الواضح أنّه لو کان یجوز أخذ الماء من الخارج، لکان ینبغی ذلک فی مثل المورد، وبرغم ذلک لم یجوّز إلاّ الأخذ ممّا عرفت .

ومنها: خبر الحلبی عن الصادق علیه السلام ، فی حدیث: «ویکفیک من مسح رأسک أن تأخذ من لحیتک بللها إذا نسیت أن تمسح رأسک فتمسح به مقدم رأسک»(۶) .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۸.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۱۰.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۱۱.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۲۱، أبواب الوضوء، الحدیث ۹.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۲۱، أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

۶- وسائل الشیعه: الباب ۲۱، أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

ومنهـا: خبر زراره عن الصـادق علیه السـلام : «فی الرجل ینسـی مسـح رأسه حتّی دخل فی الصـلاه ؟ قال : إن کان فی لحیته بلل بقدر ما یمسح رأسه ورجلیه فلیفعل ذلک ولیصلِّ»(۱) الحدیث .

وخبر مالک بن أعین عن الصادق علیه السـلام ، قال : «من نسـی مسـح رأسه، ثمّ ذکر أنّه لم یمسح رأسه، فإن کان فی لحیته بلل فلیأخذ منه ولیمسح رأسه، وإن لم یکن

فی لحیته بلل فلینصرف ولیعد الوضوء»(۲).

بـل هو علی المطلوب أدلّ، لأنّه حکم بإعـاده الوضوء فی صوره جفـاف اللحیه، مع أنّه لو کـان المـاء الجدیـد موجوداً لمـا کان للحکم بالإعاده وجهٌ .

وقد نوقش فی دلالته بأنّه یمکن أن یکون الحکم بالإعاده من جهه فوات الموالاه بذلک، لا العدم جواز استعمال الماء الجدید .

لکنّه یرد علیه: بأنّه لو کان ذلک هو الوجه، فلا یکون ذلک منحصـراً فی صوره الجفاف، بل یکون فوات الموالاه مبطلاً حتّی مع وجود البلل فی اللحیه .

اللّهم إلّا أن یکون ذلک أماره علی الجفاف المفوّت للموالاه، فلایفیدنا حینئذٍ.

منها: ومثله فی الـدلاله والمناقشه والجواب الخبر الـذی رواه الصدوق، قال : «قال الصادق علیه السـلام : إن نسـیت مسح رأسـک فامسح علیه وعلی رجلیک من بلّه وضوءک، فإن لم یکن بقی فی یدک من نداوه وضوءک شـیء، فخذ ما بقی منه فی لحیتک وامسـح به رأسک ورجلیک، وإن لم یکن لک لحیه فخـذ من حاجبیک وأشـفار عینیک، وامسـح به رأسک ورجلیک، وإن لم یبق من بلّه وضوءک شیء أعدت الوضوء»(۳).

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۱، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۱، أبواب الوضوء، الحدیث ۷.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۱، أبواب الوضوء، الحدیث ۸.

فإنّ الحکم بالإعاده عند عدم بقاء البلّه مطلقاً، أی سواء کان من جهه فوات الموالاه أو غیره، یدلّ علی المطلوب من کون وجه الحکم بالإعاده هو عدم وجود البلّه، فتأمّل فیه تظهر لک الحال ، منها: خبر أبی بصیر الوارد فی النسیان، حیث حکم الإمام علیه السلام بالمسح من بلل لحیته(۱).

فمع استفاضه هذه الأخبار الدالّه علی ذلک، لا یبقی مجالٌ لما ذهب إلیه الإسکافی أو غیره من فقهائنا، لعدم وجود دلیل یدلّ علی ذلک، إلّا دعوی وجود

إطلاق الآیه، وقد عرفت ظهورها فی خلافه، مع إمکان تقییدها بما قد عرفت من الأخبار ، التی کانت دلاله بعضها علیه مردوده، مثل خبر أبی بصیر، قال: «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن مسح الرأس ، قلت : أمسح بما علی یدی من الندی رأسی ؟ قال : لا ، بل تضع یدک فی الماء ثمّ تمسح»(۲) .

وصحیح معمّر بن خلاّد قال : «سألت أبا الحسن علیه السلام : أیجزی أن یمسح قدمیه بفضل رأسه ؟ فقال : برأسه لا. فقلت : أبماء جدید ؟ فقال : برأسه نعم»(۳) .

وخبر جعفر بن عماره بن أبی عماره قال : «سألت جعفر بن محمّد علیهماالسلام : أمسح رأسی ببلل یدی ؟ قال : خذ لرأسک ماء جدیداً»(۴) .

فأمّا الخبر الثانی (وهو صحیح معمّر بن خلّاد) فلا یفیدنا، لأنّه خارج عمّا نحن بصدد ذکره، وهو مسح الرأس، لأنّ السؤال کان فیه عن مسح القدمین بفضل ما قد مسح الرأس به .

ولکنّه یفیدنا من جهه أنّه قد فرض فیه وجود البله علی الرأس، هذا فضلاً عن صحّه سنده.

فی اعتبار کون مسح الرأس بالید

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۱، أبواب الوضوء، الحدیث ۹.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۱، أبواب الوضوء، الحدیث ۴.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۱، أبواب الوضوء، الحدیث ۵.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۲۱، أبواب الوضوء، الحدیث ۶.

وأمّا الحكم بلزوم استعمال ماء جديد فى مسح القدمين، فهو حكم آخر سيأتى الحديث عنه فى محلّه بإمكان حمله على التقيه، كما قد يؤيّد الحمل على التقيه إشاره الإمام عليه السلام بالرأس فى الجواب عنه نفياً وإثباتاً .

وهذا بخلاف الخبر الأوّل والثالث، حيث يكون موردهما لخصوص الرأس، إلّا أنّ الإشكال فى سندهما من جهه ضعفهما وأنّهما غير منجبرين بعمل الأصحاب .

بل قد يشتد ضعفه إعراض الأصحاب عنهما حتّى عن مثل ابن الجنيد، إذ الأوّل منهما قد نهى عن المسح بالندى مع عدم وجود قائل به، وابن الجنيد ذهب

إلى القول بالجواز لا الحرمه، كما أنّ الثانى منهما أيضاً قد أهمله الأصحاب من جهه الأمر بالأخذ من الماء الجديد، الظاهر فى الوجوب، فلم يلتزم به أحد.

فلابدّ إمّا من طرحهما، أو حملهما على التقيه، والثانى أولى، كما لايخفى .

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المستفاد من مضامين الأخبار الكثيره، لزوم كون الماسح هو اليد، هذا فضلاً عن الظهور العرفى المستفاد من قوله تعالى : «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، لاسيّما مع تصديرها بقوله : «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» فإنّه يفهم كون المسح باليد، هذا فضلاً عن أنّ إطلاق لفظ المسح يبادر إلى الذهن كونه واقعاً باليد، كما لو قيل : امسح رأس اليتيم، فإنّ المتبادر منه هو كون المسح باليد .

ثمّ إنّ الأخبار المستفيضه تدلّ على ذلك: منها: خبر زراره بقوله : «ومسح مقدم رأسه وظهر قدميه ببلّه يساره وبقيّه بلّه يمناه»(۱) .

ومنها: خبر بكر بن أعين فى قوله : «ثمّ مسح بفضل يديه رأسه ورجليه»(۲) .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۲.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۴.

ومنها: خبر عمر بن اُذينه: «ثمّ امسح رأسك بفضل ما بقى فى يدك من الماء»(۱) .

ومنها: خبر زراره وبكير: «ثمّ مسح رأسه وقدميه إلى الكعبين بفضل كفّيه»(۲) وغير ذلك من الأخبار الوارده الدالّه على الحكم المذكور.

ثمّ إنّه هل يجب كون المسح باليد اليمنى أم أنّه يستحب ؟

المشهور ذهبوا إلى استحباب ذلك ، بل نقل فى «الحدائق» الإجماع على الاستحباب.

ولكن المحكى عن ظاهر الإسكافى، وعن بعض متأخّرى المتأخّرين، بل فى «العروه» قال : الأحوط أن يكون باليمنى، ووافقهم أصحاب التعاليق .

والذى يدلّ عليه صحيحه زراره(۳) التى مرّت الإشاره إليها، فهى تدلّ على المطلوب من جهتين: أحدهما: قوله : «ومسح مقدم رأسه وظهر قدميه ببلّه يساره وبقيّه بلّه يمناه»، حيث أنّ ظهور لفظ (البقيه) لا يبعد أن يكون بلحاظ كون مسح القدمين بعد الرأس بالنسبه إلى الرجل اليمنى .

فى اعتبار كون مسح الرأس بمادون الزند

وثانيهما : قوله: «تمسح ببلّه يمناك ناصيتك»، حيث أنّه يوجب تقييد سائر المطلقات، خصوصاً مع صحّه سنده ، فالأحوط الذى لايترك هو وجوب المسح باليد اليمنى، كما عليه أكثر المتأخّرين، ومن هنا فإنّه يصعب إثبات إعراض الأصحاب.

ثمّ بعد الفراغ عن إثبات وجوب كون المسح باليد اليمنى، نقول: لا إشكال فى كون المسح لابدّ أن يكون بما دون الزند من اليد، لأنّه المتعارف فى الأذهان، لكن البحث فى أنّ الوجوب منحصرٌ فى كونه بالكفّ، أو يجوز بالأصابع، أو يجوز وقوعه بأحدهما تخييراً، ولكن الأولى أن يكون بالأصابع وذلك بحسب فهم العرف.

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۵.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۱۱.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۲.

وجوهٌ: هذا الأخیر هو الأقوی ، والوجه فی ذلک دلاله الأخبار علی جواز أحدهما، جمعاً بین أخبار الأصابع بقوله علیه السلام فی خبر حمّاد: «یرفع العمامه بقدر ما یدخل اصبعه فیمسح علی مقدم رأسه»(۱) .

وخبر حسین بن عبداللّه بقوله: «عن الرجل یمسح رأسه من خلفه وعلیه عمامه باصبعه أیجزیه ذلک ؟ قال : نعم»(۲) .

وخبر آخر للحسین بن عبداللّه فی حدیثٍ: «لیدخل اصبعه»(۳).

وخبر زراره فی حدیثٍ: «أن تمسح مقدمه قدر ثلاث أصابع»(۴) .

وخبر معمّر بن عمر فی حدیثٍ: «یجزی من المسح علی الرأس موضع ثلاث

أصابع وکذلک الرجل»(۵) .

کما وردت أخبار تفید کفایه المسح بالکفّ: منها: خبر بکیر وزراره فی حدیثٍ: «ثمّ مسح رأسه وقدمیه إلی الکعبین بفضل کفّیه»(۶).

منها: حدیث آخر لبکیر وزراره بقوله : «ثمّ مسح رأسه وقدمیه ببلل کفّه لم یحدث لهما ماءاً جدیداً»(۷) الحدیث .

فإنّ مقتضی الجمع بین الطائفتین من الأخبار، هو ما ذکرنا من أولویه استعمال الأصابع وذلک لکثره الأخبار المشتمله، ومساعده ظهور العرفی لذلک .

ثمّ إنّه هل یجب أن یکون المسح بباطن الکفّ والأصابع أم یجوز بها وبظاهرها ؟

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۲، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۲، أبواب الوضوء، الحدیث ۴.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۴، أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۲۴، أبواب الوضوء، الحدیث ۱۳.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۲۴، أبواب الوضوء، الحدیث ۵.

۶- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۱۱.

۷- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

الأقوى هو الأوّل، لأنّه المتبادر عنـد العرف من لفظ (المسـح)، حيث إنّه ينصـرف لـدى الإطلاق إلى ما هو المعمول والمتعارف، فيعدّ ظهوراً عرفياً وقد ثبت فى الأصول حجّيته.

فى اعتبار كون مسح الرأس بباطن الكفّ و الأصابع

وما قاله الشـيخ الأنصارى قـدس سـره ، بأنّ التبادر فى مثل ذلك، كان لوجود الغلبه خارجاً، فلا يوجب رفع اليـد عن المطلقات . نعم ، لو أوجب الشكّ فيه فلابدّ من الاحتياط الجارى فى مثل الصلاه .

فغير سديد عندنا، لأنّه فرقٌ بين ما لو كان الانصـراف من جهه غلبه الوجود وقلّته، وبين ما يكون من جهه الظهور العرفى فى حاقّ اللفـظ، يعنى بـأن كـان مفهوم اللفظ عنـد العرف مقيّداً بجهه خاصّه، بخلاف بعض ألفاظ اُخر، كما ترى فى مثل مفهوم المسـح والغسـل، حيث أنّ العرف يفرّق فيهمـا بين الإطلاق والتقييـد بجهه خـاصّه، فإنّه إذا قيل: امسـح رأس اليتيم بيـدك، فإنّه بحسـب مقتضى مفهوم اللفظ يستفاد كون المسح يجب أن يكون بباطن الكفّ والأصابع لا بظاهرهما، بخلاف

مـا لو قيل اغسل رأس اليتيم، فإنّه لا يسـتفاد منه لزوم الغسل بخصوص اليـد، ومن هنا لو صبّ عليه الماء وغسـله من دون مباشـره اليد لصدق عليه الغُسل وكان كافياً، فمثل هذا التفاوت والتبادر يوجب الانصراف للإطلاقات، وعدم كونها حجّه بإطلاقها.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ مقايسه الشيخ لتأييد كلامه بين المسح والغسل، ممّا لا يخلو عن مسامحه .

وهكـذا أثبت أنّ الدليل على ما ذكرنا من لزوم كون المسح بباطن الكفّ والأصابع، هو نفس إطلاق لفظ المسح ، مضافاً إلى أنّ ظهور الأخبار فى نفس لفظ الكفّ والأصابع هو هكـذا، لاسـيّما فى الأوّل منها إذ الكفّ لا يطلق على ظهر اليد، وإن كان شـمول إطلاق الأصابع على كلا الطرفين غير خاليه عن القوّه، لولا ظهور كلمه المسح فى خلافه، كما عرفت.

فحينئذٍ لو عجز الناس عن استعمال باطن الكفّ والأصابع لمرضٍ ومانع آخر نحوه، فهل يجوز المسح بظاهرهما، أو ينتقل إلى الذراع، أو يسقط المسح فى خصوص المتعذّر ويأتى بالباقى، أو يسقط الوضوء بالكلّ وينتقل الحكم إلى التيمّم ؟

والذى ينصرف إلى الذهن فى مثل هذه الاُمور، هو الرجوع إلى ميسور الشيء، وميسوره عند العرف يكون هو المسح بالظهر لا الذراع، بعد الاتّفاق على عدم سقوط الوضوء بمعذوريه بعض الأجزاء، ولا سقوط أصل مسح الرأس بتعذّر المسح بباطن الكفّ.

نعم ، قد يظهر عن «الذكرى» عدم الالتزام بوجوب الترتيب، وجعل المسح بالظاهر أولى، ثمّ الذراع.

لكنّه خلاف ظاهر فتاوى الفقهاء، وصريح صاحب الجواهر والآملى و«العروه» وأصحاب التعاليق عليها كما لايخفى .

نعم ، لو تعذّر المسح بالظاهر أيضاً لمرض ونحوه، فينتقل الحكم إلى الذراع،

لأنّه الميسور فى ذلك، كما ورد فى الخبر بأنّ الميسور لا يسقط بالمعسور .

مضافاً إلى كونه مورداً لجريان استصحاب وجوب المسح ولو بالذراع، والإجماع على عدم سقوط الوضوء بالتعذّر، كما هو واضح .

مسح الرأس / فى اعتبار جفاف الممسوح

ثمّ إنّه هل يعتبر كون الرطوبه والنداوه حال المسح بحيث يوجب تأثّر الممسوح وبلله، أم يكفى وجود نداوه الوضوء أو قطرات منها تقطر من الماسح على الممسوح ثمّ يمرر يده عليها أم لا؟

الظاهر المستفاد من الأخبار هو الأوّل، لأنّه كان قد ورد فيها قوله: «فامسح بيدك ونداوه يدك من الوضوء رأسك» فهذا القول صريح فى لزوم وجود النداوه بحيث يتأثّر الممسوح بها، وهكذا يتمّ الحكم بعد مراجعه لسان الأدلّه وفتاوى الأصحاب، ويفيدان عدم كفايه وجود النداوه من الوضوء ولو بالتقطير .

كما أنّ الظاهر من الأخبار، لزوم كون تأثير الممسوح بنداوه الوضوء فى

الماسح، لأنّه قد ورد فی قوله: «بفضل ما بقی فی یدک من النداوه»، حیث یکون ظاهراً فی وجود الرطوبه فیها، وإلاّ لو لم یکن کذلک لما یصدق کون المسح حَصل وتمّ بنداوه الوضوء، وهو واضح لمن تأمّل .

ثمّ إنّه هل یجب أن یکون الممسوح جافّاً بحیث یتأثّر بنداوه الوضوء، أم لا؟

ذهب إلی الثانی العلاّمه فی «المختلف» ونقل ذلک عن والده، ووافقه فیه صاحب الجواهر والشیخ الأنصاری والآملی، وصاحب «العروه» وکثیر من أصحاب التعالیق ـ وإن کان فی «العروه» بأنّه یکفی أن یکون الممسوح متأثّراً بالنداوه ولعلّ هذا الکلام کان أوسع من تعبیر العلاّمه ومن تبعه ولذا استشکل علیه الحکیم قدس سره ـ .

والقول الثالث هو التفصیل: فذهب بعض إلی التفصیل بین ما لو کانت الرطوبه للماسح غالبه علی الرطوبه فی الممسوح، فیجوز وإلاّ فلا ، خلافاً للمحقّق فی «المعتبر» وابن إدریس فی «السرائر» حیث جوّزا ذلک، ولو کان مع الرطوبه،

بحیث لو کان الشخص قد توسّط الماء وأراد أن یتطهّر ویتوضّأ، فإنّه یصحّ ویجوز له أن یغسل وجهه ویدیه، ثمّ یخرج ویمسح رجلیه برغم وجود الرطوبه علیها .

والقول الرابع هو لابن الجنید: وهو أنّه یجوز مسح الرجل حال کون القدم فی الماء فیمسحه دون أن یخرجه من الماء.

وهذا أردأ الوجوه، لعلّه أفتی بذلک بحسب مبناه من جواز المسح بالماء الجدید .

مع ذلک قد عرفت خلافه من ظاهر کلامه، فلا یعبأ بهذا القول .

أمّا القول الأوّل فإنّه قد استدلّ علیه بأنّه لابدّ أن یکون المسح بالنداوه خالصاً من دون أن یختلط مع ماء الخارج، فلا إشکال فی أنّ المسح کذلک یوجب عدم صدق الخلوص فی نداوه الوضوء ؛ إلاّ أن یکون علی نحو یکون مستهلکاً فیه، بحیث لا یصدق فیه کون رطوبه الممسوح داخلاً فیه .

فمجرّد صدق کون المسح بالنداوه، غیر کافٍ، لما قد عرفت من نهی بعض

الأخبار عن الماء الجديد، ولا فرق فی ذلک بین أن یجعل الرجل الماء الخارجی علی یده أو یدخل یده فی الماء، کما لایخفی .

کما لا یکفی فی ذلک صدق کونه مسحاً بالنداوه، کما قاله البعض، حتّی یقال إنّه صادق حتّی مع وجود رطوبه الممسوح، لما قد عرفت من اعتبار الخلوص فی النداوه، مضافاً إلی المسح به ، وممّا ذکرنا ظهر فساد وجه قول المفصّلین، لأنّهم إن قصدوا بالتفصیل أنّ الرطوبه فی الماسح تکون غالبه علی الرطوبه فی الممسوح بحیث توجب استهلاک رطوبه الممسوح عرفاً، فهو قریب من القول الأوّل ، وإن قصدوا بأزید من ذلک، فهو ممنوع، لأنّه لا یساعد مع عدم الاختلاط المستفاد من الأخبار، کما قد عرفت .

مسح الرأس / فیما لو توضّأ علی نحو الارتماس

کما ظهر فساد ما قیل فی وجه الجواز مع الاختلاط، بأنّه یصدق المسح فیشمله الإطلاقات، ولأنّه لم یصدق عرفاً أنّه استأنف ماءاً جدیداً، علی أنّه لو کان ممنوعاً لکان ینبغی المنع من الوضوء فی موضعٍ لا ینفکّ من الرطوبه والعرق

کالحمّام ونحوه .

ووجه الفساد هو ما قد عرفت، بأنّ صدق المسح بالنداوه غیر کافٍ، لأنّ الأخبار قد منعت عن إدخال الماء الجدید من ذلک یفهم المنع عن مثل العرق فی الحمّام، والمسأله واضحه.

مع أنّه لو شکّ کان مقتضی الاحتیاط واستصحاب بقاء الحدث، هو عدم حصول الطهاره، کما لا یخفی .

نعم ، یکفی التنشیف ولا یجب التجفیف، یعنی یکفی أخذ الرطوبه والماء أو النداوه المتبقّیه، وأنّ فی الجمله یکون الموضع فیه نداوه بحسب ذاته، لکنّه یستهلک فی رطوبه الوضوء، وهو کاف فی الصحّه ، واللّه العالم .

ثمّ إنّه لو توضّأ علی نحو الارتماس بأن أدخل یده فی الماء، فحینئذٍ هل یجب أن تکون النداوه بما یبقی فی الید حال إخراج الید من الماء، أم یصحّ ولو کان

ولو جفّ ما فی یدیه، أخذ من لحیته وأشفار عینیه(۱).

بالإدخال أو المکث فیه ؟ فیه وجهان ؛

ذهب صاحب الجواهر وجماعه کبیره من الفقهاء إلی الأوّل، خلافاً للآخرین بکون الارتماس یعدّ غَسلًا واحداً فیجوز المسح به مطلقاً.

ولکن الإنصاف أنّ هذه المسأله تعدّ من متفرّعات مسأله اُخری، وهی أنّه لو کانت النیّه فی الارتماس دخیلًا فی تجزئه غسله دخولاً ـ وخروجاً ومکثاً ـ کما هو کذلک ـ فلا ـ إشکال فی أنّ الحقّ یکون مع صاحب الجواهر، وإن لم نقل بذلک وعُدّ المجموع واحداً بالنسبه، فلازمه جوازه، لکن الأوّل کان أوفق بالاحتیاط فهو أولی .

والظاهر أنّ استمرار إمرار الید علی محلّ الغسل، حتّی وإن کان للاستظهار بکون المسح بما فی الید من الغسل الواجب أو المستحبّ، کان جائزاً ومطلوباً، ما لم یصل إلی حدّ بحیث یعدّ بحسب العرف خارجاً عن حال الوضوء، فیصیر الماء حینئذٍ خارجیاً ویضرّ بوضوءه.

(۱) فی هذه المسأله عدّه فروع :

الفرع الأوّل : هل یجب أن یکون المسح بخصوص بلّه الکفّ مع الإمکان، فلا ـ یجوز أخذ الماء من سائر الأعضاء مع الاختیار، حتّی عن اللحیه والأشفار أم یجوز لکون الملاک هو کون المسح بنداوه الوضوء، فلا فرق فیه بین الید وسائر الأعضاء؟

فالمسأله خلافیه، ذهب الأکثر من المتقدّمین، بل المتأخّرین والمعاصرین إلی الأوّل، خلافاً للآخرین کصاحب الموجز وشرحه و«الألفیه» و«المسالک» و«الروض» و«المدارک» و«المقاصد العلّیه» والشیخ الأعظم ـ ، وإن أشکل علیه

بعده ـ والمحقّق الخمینی .

مسح الرأس / فیما لو جفّ ما فی یدیه

والأقوی عندنا هو الأوّل، لصراحه بعض الأخبار فی وجوب الترتیب، وکونها مقیداً للإطلاقات الموجوده فی أخبار اُخری، وکون القید وارداً مورد الغالب، وإن کان صحیحاً فی الجمله، إلاّ أنّه لا یوجب الانصراف الذی یضرّ بحکم وجوب الترتیب، مع أنّ ذلک یعدّ جاریاً فی الإطلاقات، إذ بحسب النوع کان المسح بالنداوه فی الموضع فیما إذا کانت النداوه قلیله لا مطلقاً حتّی مع بقاء نداوه الید الذاتیه، فلذلک کان القول بوجوب الترتیب من هذه الجهه أولی، فحینئذٍ لا بأس بأن نستعرض الأخبار الوارده فی المقام.

أمّا المطلقات فهی عدّه أخبار، منها: خبر مالک بن أعین فی حدیثٍ: «من نسی مسح رأسه ثمّ ذکر أنّه لم یمسح، فإن کان فی لحیته بللٌ فلیأخذ منه ویمسح به»(۱).

فإنّ فی تجویز الأخذ من اللحیه من غیر تقیید بجفاف الید، دال علی الجواز، ولو مع بقاء الرطوبه فی الید .

منها: خبر الصدوق رحمه الله قال: «قال الصادق علیه السلام إن نسیت مسح رأسک فامسح علیه وعلی رجلیک من بلّه وضوءک، فإن لم یکن بقی فی یدک من نداوه وضوءک شیء فخذ ما بقی منه فی لحیتک، وامسح به رأسک ورجلیک، وإن لم یکن لک لحیه فخذ من حاجبیک وأشفار عینیک، وامسح به رأسک ورجلیک، وإن لم یکن من بلّه وضوءک شیء أعدت الوضوء» .

منها: خبر زراره مثله فی الجمله(۲) .

منها: خبر محمّد بن الفضل فی مکاتبه أبی إسحاق لعلیّ بن یقطین فی حدیثٍ: «وامسح بمقدّم رأسک وظاهر قدمیک من فضل نداوه وضوءک فقد زال ما کنّا

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۱، أبواب الوضوء، الحدیث ۷.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۱، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

نخاف منه عليک، والسلام»(۱) .

منها: خبر الحلبی: «ويکفيک من مسح رأسک أن تأخذ من لحيتک بللها»(۲) .

وأمّا الأخبار المقيّده فهی عدّه روايات: منها: ما ورد فی ذيل خبر الصدوق کما عرفت بتفصيله .

منها: خبر زراره فی حديثٍ: «ومَسَح مقدم رأسه وظهر قدميه ببلّه يساره وبقيه بلّه يمناه، إلی أن قال : وتمسح ببلّه يمناک ناصيتک»(۳) .

منها: خبر خلف بن حمّاد عمّن أخبره عن الصادق عليه السلام : «قال : قلت له : الرجل ينسی مسح رأسه وهو فی الصلاه؟ قال : إن کان فی لحيته بللٌ فليمسح به .

قلت : فإن لم يکن له لحيه ؟ قال : يمسح من حاجبيه أو أشفار عينيه»(۴).

بناءً علی أن يکون تجويز أخذ الماء عن اللحيه وغيرها بعد التعذّر عن بلّه الکفّ، فلازمه عدم الجواز مع الإمکان .

منها: خبر آخر لزراره: «وتمسح ببلّه يمناک ناصيتک وما بقی من بلّه يمناک ظهر قدمک اليمنی، وتمسح ببلّه يسارک ظهر قدمک اليسری»(۵) .

منها: حديث المعراج: «ثمّ امسح رأسک بما بقی فی يدک من الماء ورجليک إلی الکعبين»(۶) .

وقد عرفت أنّ مقتضی القاعده هو تقييد المطلقات بالمقيّدات، واحتمال أن يکون التقييد بلحاظ إفهام کون المسح بالنداوه لا بالماء الخارج .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۲، أبواب الوضوء، الحديث ۳.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲۱، أبواب الوضوء، الحديث ۲.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۲.

۴- وسائل الشيعه: الباب ۲۱، أبواب الوضوء، الحديث ۱.

۵- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۲.

۶- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۵.

مـدفوع، بإمكان أن يقال بالإطلاق من حيث اليـد أيضاً، كما ورد فى بعض أخبار اُخر، مع أنّه قـد صـرّح فى بعض الأخبار بكون الماء منه ولم يكن من الماء

الجديـد ، كما أنّ إطلاق أخـذ النداوه من اللحيه عند النسـيان كان بلحاظ أنّ المتعارف فى الرجوع إلى غيره لأخذ الماء كان مع جفاف اليد، وإلّا لا داعى له من ذلك .

نعم ، مع الجفـاف بنفسه لا مع الاختيار يجوز الرجوع إلى غير اليـد، خلافاً للمحقّق الثانى فى «جامع المقاصـد» من تجويز الرجوع إلى غير اليد حتّى مع الاختيار، فيردّه انصراف إطلاق الأخبار إلى صوره العذر لا إلى غيره، كما لايخفى .

الفرع الثـانى: لو جفّت اليـد فهـل يجوز الرجوع إلى اللحيه مطلقـاً، أى حتّى لو كانت النـداوه فى مسترسل اللحيه الخارج عن حدّ الوضوء، أم لا يجوز إلّا بما فى الحدّ؟

قد يقال بالإطلاق لصدق كونه نداوه الوضوء، وتمسّـكاً بظواهر الأخبار، لكنّه مشـكل، لأنّه لابدّ أن يكون مأخوذاً ممّا هو باق فى المحدود، وإلّا كان يصدق على الماء الذى يجتمع فى المحلّ أنّه نداوه الوضوء .

وتوهّم أنّه لو كان ذلك لازماً كان عليهم البيان .

مسح الرأس / فيما لو لم يبق نداوه

مـدفوع بأنّ الإطلاقات محموله على ما هو المتعارف المعهود بين الناس من اللحيه غير المسترسل، فما يكون نادراً لا يجب التنبيه إليه ، مضافاً إلى أنّه موافق للاحتياط الموجود فى باب الطهاره مع الشكّ، كما لايخفى .

الفرع الثالث: هل يجب مراعاه الترتيب فيما إذا جفّ وذلك بأن يرجع إلى اللحيه أوّلاً ، ثمّ إلى الحاجب، ثمّ إلى أشفار عينيه، أم يجوز الرجوع إلى النداوه من محالّ الوضوء مطلقاً ، غايه الأمر إرجاعه إلى هذه المواضع، لكونها مظانّ بقاء الماء فيها؟

الظـاهر المسـتفاد من الأخبـار، خصوصـاً من خبرى الصـدوق وحمّـاد، هو لزوم رعـايه الترتيب، إلّا أنّه حيث لم يفتِ به أحـدٌ من الأصحاب كما فى «الجواهر»، بل قد ادّعى الإجماع على عدم وجوبه، فلذلك يحمل على الأفضليه والاستحباب،

فإن لم يبق نداوه استأنف (۱).

كما هو كذلک فى «العروه» ، فلو كانت النداوه موجوده فى غير هذه المواضع فإنّه يجوز أخذها.

(۱) ولا يـذهب عليک أنّ جفاف باطن اليـد إن كان بمقتضـى طبيعه الحاله السائـده من هبوب الرياح أو الحراره أو طبيعه جسـم المتوضّى بحيث حدث الجفاف، فإنّه يجب الاستئناف وذلک من جهه فقدان الموالاه.

وأمّا إن لم يكن ذلک لكثره حراره الهواء أو البـدن أو غير ذلک، فحينئذٍ يدور الأمر بين وجوه أربعه: من سـقوط أصل الوضوء، والرجـوع إلى الـتيمّم كمـا عليه الخوئى ، بـل عن صـاحب «حاشـيه التحرير» نسبته إلى «التحرير» ، أو سـقوط المسـح من أصـله، والاكتفاء بالغسل فقط ، أو يقال بالمسـح بماء جديـد، كما عليه جماعه كبيره من الفقهاء كالعلّامه والشـهيد وصاحب المدارک، والسيّد فى «العروه» وكثير من محشّـى «العروه» ، والآمـلى والسـيّد الاصـفهانى ، أو يقـال بالمسـح باليـد اليابسه فقط، كما احتمله صاحب الجواهر والگلبايگانى والعلّامه فى «التحرير» والاصفهانى .

وأمّا وجه سـقوط أصل الوضوء والرجوع إلى التيمّم، هو عدم إمكان تحصيل الوضوء التامّ، فيرجع إليه ، لكنّه مخدوش قطعاً، لأنّ الرجوع إليه إنّمـا يكون فيما إذا تعـذّر الوضوء ولو بناقصه بما لا يخرج عن صـدقه عرفاً بتعـذّر بعض أجزائه، فمع إمكان ذلک لا يجوز الرجوع إلى التيمّم، وهو واضح البطلان ، واحتمال عدم جريان قاعده الميسور فى الشـرائط ـ كما قاله بعض ـ ضعيفٌ، إذ العرف يرى جريانها فيها، كما فى مثل القيام الذى هو شـرط للقراءه فى الصلاه، فلو عجز عن ذلک سقط عن شرطيه القيام لتلک القاعده.

كما أنّ وجه سقوط أصل المسح، من جهه تعذّر قيده، وهو كونه بالبلل، ممّا لم

یعهد من أحد من الفقهاء، ولعلّه أيضاً من جهه جریان تلک القاعده بالنسبه إلی خصوص المسح أيضاً.

فبقی هنا احتمالان: المسح بماء جدید أو بالید الیابسه، فقد استدلّ علی القول الأوّل منهما بالأدلّه الأربعه وبدلاله القاعده، بکون ذلک هو میسوره، لأنّ الواجب الأولی هو المسح ببلّه الوضوء، فبتعذّر قید وضوئه یحفظ أصل المسح بالبلّه، ولو کان بماء جدید ، وأمّا کون المسح بلا رطوبه مقصوداً .

مدفوع بأنّ التقابل بین المسح والغسل یفید لزوم وجود البلل، فلا محیص إلّا بالأخذ من ماء جدید .

والثانی: کثره الأشخاص ذوات العذر ممّن قطعت أیدیهم وأرجلهم فإنّ دلیل التتبّع شاهد علی أنّهم عند العجز عن بعض أجزاء الوضوء یکتفون بالمقدور منه.

والثالث : دلاله خبر عبد الأعلی وفیه: «عثرت فانقطع ظفری فجعلت علی اصبعی مراره، فکیف أصنع بالوضوء ؟ قال : یعرف هذا وأشباهه من کتاب اللّه «مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ»»(۱).

حیث یدلّ علی عدم سقوط الوضوء بذلک، والرجوع إلی التیمّم، بل یجب استعمال ماء جدید فی المسح.

والرابع: استصحاب بقاء وجوب الوضوء، بناءً علی جریانه فی الناقص بعد تعذّر التامّ، کما لایخفی .

ولکن الإنصاف أنّ بعض هذه الوجوه _ کالاستصحاب، وخبر عبد الأعلی، والوجه الثانی لا یثبت لزوم أن یکون المسح بالماء الجدید، فبقی قاعده المیسور مع ما ذکر فی وجهه، وهو لیس فی القوّه بما یجزم الفقیه بجواز القول بوجوب

المسح بالبلل الخارجی، مع کون المسح بالید الیابسه أيضاً میسوراً لذلک، فالأحوط هو الجمع بینهما، وأحسن منه هو الجمع بین الثلاثه بضمّ التیمّم، کما لایخفی .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۹، أبواب الوضوء، الحدیث ۵.

والأفضل مسح الرأس مقبلًا، ويكره مدبراً على الأشبه (۱).

(۱) قد وقع الخلاف بين الأعلام فی حكم النكس فی مسح الرأس، بأن يمسح صعوداً خلاف ما هو المتعارف، فقد ذهب إلى الجواز المصنّف و«السرائر» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» والمحقّق و«التحرير» و«الإرشاد» و«القواعد» و«الألفيه» و«جامع المقاصد» و«الروضه» وغيرها ، بل عن المتأخّرين كالعروه وأكثر محشّيها، إلاّ الشاهرودى، خلافاً للآخرين، من المتقدّمين والمتأخّرين، كما عن الصدوق والمرتضى والشيخين، وصريح «الوسيله» و«الدروس» والشيخ الأعظم والآملى وصاحب الجواهر، وإن قال والأقوى هو الأوّل .

فی حكم النكس فی مسح الرأس

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى ظاهر حال المسح بحسب المتعارف، هو المسح هبوطاً، وعليه يحمل الإطلاقات الوارده فی الكتاب والسنّه، بل لا خلاف فی رجحانه، فيحمل عليه فعل المعصوم فی الأخبار الوارده فی بيان كيفيّه وضوءات رسول اللّه صلى الله عليه و آله ، خصوصاً مع ظهور بعضها فی الاستمرار، والمؤيّد بعدم كونه بصوره النكس، الذى يعدّ مرجوحاً فلا يفعله عليه السلام دائماً قطعاً، لاسيما مع ملاحظه خبر الصدوق، قال : «وتوضّأ النبىّ صلى الله عليه و آله مرّه مرّه، فقال هذا وضوء ولا يقبل اللّه الصلاه إلاّبه»(۱).

فيتعيّن المسح هبوطاً، هذا فضلًا عن أنّ المتعارف عند العامّه هو النكس، فيكون الرشد فی خلافهم، فتكون النتيجه تقدّم القول الثانی.

فلابدّ حينئذٍ من ملاحظه ما يدلّ على جواز النكس، وملاحظه مقدار دلالته ، فعمده ما تمسّكوا به ويستحقّ أن نطرحه ونبحث عنه هو صحيح حمّاد بن عثمان

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۱، أبواب الوضوء، الحديث ۱۱.

عن الصادق علیه السلام ، قال : «لا بأس بمسح الوضوء مقبلًا ومُدبراً»(۱) .

حیث یدلّ بإطلاقه علی جواز المسح للرأس والرِّجل مقبلًا ومدبراً ، هذا فضلًا عن قیام الإجماع المرکّب، لأنّه قد اتّفق الکلّ علی جواز ذلک فی الرجلین، فمن أجاز فیهما أجاز فی الرأس أیضاً، لعدم التفصیل بینهما فی ذلک ، مضافاً إلی أنّه لو کان ذلک واجباً کان علیهم البیان فی أخبار الوضوء، لاسیّما وضوء رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، کما نبّهوا علیه فی غَسل الوجه بلزوم الابتداء من الأعلی ، مضافاً إلی عدم التنبیه علی ذلک فی خبر علی بن یقطین(۲) برغم أنّ الإمام علیه السلام کان فی مقام بیان ما هو الواجب فی الکتاب والسنّه .

هذا، ولکن الإنصاف عدم تمامیّه هذه الوجوه، لإثبات الجواز بالنکس .

فأمّا الجواب عن خبر حمّاد فهو أنّ الشیخ قدس سره بنفسه قد نقله بهذا السند مع اتحاد الراوی والمروی عنه: «عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال : لا بأس بمسح القدمین مقبلًا ومدبراً»(۳) .

فاحتمال کونهما روایتین فی غایه البُعد، فیحتمل أن یکون التصحیف من النسّاخ.

مع أنّ مقتضی الشکّ فی الوحده والتعدّد هو الأخذ بالقدر المتیقّن، وهو کونه فی القدمین کذلک، لعدم القطع بالجواز فی صوره النکس ، خصوصاً یؤیّد ذلک معتبره یونس قال : «أخبرنی من رأی أبا الحسن علیه السلام یمسح ظهر القدمین من أعلی القدم إلی الکعب، ومن الکعب إلی أعلی القدم، ویقول: الأمر فی مسح الرجلین موسّع، من شاء مسح مقبلاً ـ ومن شاء مسح مدبراً، فإنّه من الأمر الموسّع إن شاء اللّه»(۴) .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۰، أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۲، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۰، أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۲۰، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

فإنّ تصريح الإمام بالتوسعه فى مسح الرجلين، ليس إلاّ من جهه تقابله مع مسح الرأس، وأن لا يقع المكلّف فى كلفه وتعب من ذلك، وإن كان تقييده بأصل

المسح يمكن أن يكون فى قبال الغسل، إلاّ أنّه لا يدفع لغويه قيد الرِجل بالخصوص، لو لم يكن فيه خصوصيه، كما لا يخفى لمن تأمّل ذلك.

وأمّا الجواب عن الإجماع المركّب، فهو وجود القول بالتفصيل على عدم جواز النكس فى مسح الرأس، وجوازه فى القدمين وهو القول المنقول عن الشيخ فى «التهذيب»، وظاهر «النهايه» ونقله «كشف اللثام» عن بعض ، فمع وجود هذا الاختلاف، فكيف يمكن دعوى قيام الإجماع المركّب .

وأمّا الجواب عن عدم التنبيه فلما قد عرفت بأنّ مقتضى الحكم الأولى بحسب المتعارف المنصرف إليه الإطلاق، وعليه عمل الإمام، هو المسح هبوطاً، فلا حاجه للتنبيه على عدم جواز نكسه.

هذا فضلاً عن التنبيه عليه فى خبر يونس، كما مرّت الإشاره إليه.

مضافاً إلى أنّ الشيخ الأعظم قدس سره قد استظهر ذلك بنكته لطيفه، وهو أنّ لفظتى الإقبال والإدبار تلاحظان بالنظر إلى نفس الإنسان وبدنه، وهو يناسب مع الرجل حيث يكون المسح من أعلى القدم إلى الكعب مقبلاً إلى نفسه وعكسه مدبراً، بخلاف الرأس حيث يكون الأنسب هو الهبوط والصعود لا الإقبال والإدبار .

لكنّه مندفعٌ بإمكان أن يكون استعمال لفظه الإقبال والإدبار فى الرأس بملاحظه وجه الإنسان فإن أقبل أقبل إلى الوجه وإن نكس أدبر عنه.

وكيف كان فإنّ مقتضى الشغل اليقينى هو تحصيل البراءه اليقينيّه، مع وجود الشهره المتحقّقه هنا كما لايخفى ، فالأقوى عدم الجواز فى الرأس .

وأمّا كون الإقبال أفضل كما فى المتن، فله وجه وجيه، لأنّه إمّا أن يكون واجباً كما اخترناه، أو يكون راجحاً فى الندب أيضاً ، وأمّا كراهه الإدبار، فهو غير تامّ على ما اخترناه وهو واضح، وعلى القول الآخر تكون الكراهه صحيحه، لو قلنا

ولو غَسل موضع المسح لم يجز (۱).

بأنّ كلّ شيء يكون فعله مستحبّاً فتركه مكروهاً، لكنّه ليس كذلك، إلاّ أن يراد من الكراهه قلّه الثواب لا وجود مفسده غير ملزمه، وهذا وجه لغير القائلين بعدم الجواز ، فتأمّل .

مسح الرأس / لو غسل موضع المسح

(۱) لا إشكال ولا خلاف عند الخاصّه بأنّ الغسل لا يُجزی عن المسح، خلافاً للعامّه حيث يذهبون إلی اعتبار الغسل دون المسح.

إنّما الكلام فی أنّ الغسل والمسح قد يجتمعان فی موضع واحد، فهل يوجب الإشكال أم لا ، أم أنّه لا يمكن الاجتماع أصلاً لتباينهما مصداقاً، مثلاً قد يقال إنّهما متغايران ومتباينان مفهوماً ومصداقاً، كما عليه بعض كصاحب الجواهر، حيث قال : «قلت : لا ينبغی الإشكال فی تباين حقيقه الغَسل والمسح، وأنّهما لا يجتمعان فی فرد واحد أبداً، كما هو ظاهر الكتاب والسنّه والإجماع والعرف واللغه» .

خلافاً لآخرين مثل الشيخ الأعظم والآملی _ كما هو الحقّ _ حيث ذهبا إلی تباينهما مفهوماً لا مصداقاً، فيكون فی المصداق هو العموم والخصوص من وجه، لأنّ مفهوم الغَسل عباره عن جريان الماء علی المغسول من جزء إلی جزء آخر، سواء كان بمعونه اليد أو بغيرها، أو بنفس الماء.

وأمّا مفهوم المسح فهو عباره عن جرّ الشیء علی الشیء علی مماسّته له، سواء كان الجرّ بواسطه ماء أو دهن أو لم يكن شيئاً مثل مسح رأس اليتيم باليد .

فحينئذٍ قد يكون المصداق مصداقاً للغسل دون المسح، كما لو جری وسال الماء علی اليد مثلاً بهطول المطر عليه أو فتح الانبوب حيث أنّه يعدّ غسلاً لا مسحاً.

وقد يصدق المسح من دون غسل كما فی مسح رأس اليتيم للاسترحام، من دون أن يكون مع يده شيئاً، وقد يجتمعان معاً، كما لو مسح رأسه مع ماء كثير،

فينتقل الماء من جزء إلی جزء آخر، فهذا غسل ومسح .

ومن ذلک یظهر بطلان القول بتباینهما مفهوماً، مع اجتماعهما مصداقاً، کما حُکی ذلک عن الشیخ والسیّد، أو أنّ النسبه بینهما هو العموم والخصوص من وجه مطلقاً فی المفهوم والمصداق، کما حُکی عن شارح «الدروس» ونسبه فی «الحدائق» إلی جماعه، وصرّح به محکی «الذکری».

وإن أرادوا الصدق والنسبه المذکوره فی المصداق فقط لا المفهوم، کانت دعواهم مقبوله .

فإذا عرفت ذلک، فاعلم أنّه لو حصل تقارن فی العمل بین المسح والغسل ، فحینئذٍ یتصوّر المسأله من حیث الصحّه والبطلان علی وجوه متعدّده :

الأوّل : أن یقصد بذلک وقوع المسح دون الغسل، فالأقوی فیه هو الصحّه، لأنّه امتثل بإتیان ما تعلّق به الأمر، فیدلّ علی أنّ التثنیه دخیله فی ذلک. ویدلّ علیه صحیح زراره ، قال : «قال لی : لو أنّک توضّأت فجعلت مسح الرجلین غَسلاً، ثمّ أضمرت أنّ ذلک من المفروض، لم یکن ذلک بوضوء. ثمّ قال : «ابدأ بالمسح علی الرجلین، فإن بدا لک غسل فغسلته، فامسح بعده لیکون آخر ذلک المفروض»(1) .

حیث أنّه یدلّ علی عدم الإضرار لو لم ینو من الغسل الواقع ما هو مفروضه ، مضافاً إلی إطلاقات الکتاب والسنّه، من صدق المسح وکفایته ولو اقترن معه الغسل، بل السیره المستمرّه من المؤمنین علی عدم تقلیل ماء الید حین المسح وعدم الإقلال منه بالنشف ونظائره، خصوصاً مع ملاحظه وجود الأمر بالإسباغ فی الوضوء، المستلزم عاده تکثیر رطوبه الید الموجب لصدق الغسل مع المسح، وهو واضح لا خفاء فیه .

الثانی : أن یقصد وقوع الغَسل دون المسح، فلا إشکال فی بطلانه، لمنطوق

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۱۲.

ويجوز المسح على الشعر المختصّ بالمقدم، وعلى البشره (١).

صحيح زراره ، وخبر محمّد بن مروان قال : «قال أبو عبداللّه عليه السلام : إنّه يأتى على الرجل ستّون وسبعون سنه ما قبل اللّه منه صلاه ! قلت : كيف ذاك ؟ قال : لأنّه يغسل موضع المسح من دون وجود مسح معه، أو كان معه مسح، إلّا أنّه قصد وقوع الغسل دون المسح»(١).

كما يجرى هذين الاحتمالين فى عباره الماتن أيضاً، كما لايخفى .

الثالث : أن لا ـ ينوى شيئاً منهما بخصوصه ، بل يقصد امتثال ما هو المأمور به الواقعى، فأتى بداعيه، فالأقوى فيه الصحّه أيضاً، لصدق الامتثال فى مثله وعدم إضرار انضمام الغسل معه ،

فى مسح الشعر المختصّ بمقدّم الرأس

اللهمّ إلّا أن يأتى به على وجه التقييد بالغسل، يعنى إن لم يكن معه هذا الغسل لما كان قد أتى به، فلا يبعد القول البطلان إن عدّ هذا تشريعاً محرّماً ، فوقوعه فى العباره موجب لبطلانها.

وكيف كان فإنّ النيّه مؤثّره فى الحكم بالصحّه والبطلان، ومجرّد التقارن من دون نيّه أو من دون نيّه الخلاف، لا يكون مضرّاً أصلاً .

(١) أمّا جواز المسح على الشعر المقدم فى الرأس، بل وهكذا على بشرته، ممّا تدلّ عليه إطلاقات الكتاب والسنّه والإجماع بكلا قسميه ، بل فى «الجواهر»: لعلّه كان من حدّ ضروره الدِّين، فتدلّ عليه الأخبار الواقعه فى الباب ۲۴ من أبواب الوضوء، من الأمر بالمسح بالأصابع، بل كلّ ما يدلّ على مسح مقدم الرأس والناصيه، مثل: خبر محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام ، قال : «مسح

١- وسائل الشيعه: الباب ۲۵، أبواب الوضوء، الحديث ۲.

ولو جمع علیه شعراً من غیره، ومسح علیه لم یجز، وکذلک لو مسح علی العمامه أو غیرها ممّا یستر موضع المسح (۱).

الرأس علی مقدمه»(۱) ، وخبر آخر منه مثله (۲)، وخبر حماد بن عیسی فی حدیثٍ، قال : «یرفع العمامه بقدر ما یدخل اصبعه، فیمسح علی مقدم رأسه»(۳).

وغیر ذلک من الأخبار مثل خبر زراره(۴)، فهذا الحکم ممّا لا خلاف فیه، لأنّه یصدق عرفاً فی المسح علی شعر المقدم أنّه مسح لنفس الرأس .

فلابدّ حینئذٍ لما یستفاد منه لزوم المسح علی البشره من تأویل أو غیره، وهو کما فی مرفوعه محمّد بن یحیی عن الصادق علیه السلام : «فی الذی یخضب رأسه بالحنّاء، ثمّ یبدو له فی الوضوء ؟ قال : لا یجوز حتّی یصیب بشره رأسه بالماء »(۵).

وهو مضافاً إلی ضعف سنده وعدم عامل به من حیث وجوب المسح للبشره فقط، انّه یمکن أن یکون فیما لا یقدر المسح علی الشعر لوقوع الحنّاء فیه، وهو حاجبٌ، فإن قدر من المسح علی نفس البشره دون الحنّاء فیجب، فالمسأله واضحه بحمد اللّه .

مسح الرأس / فی المسح علی ما یستر موضع المسح

(۱) لا یخفی علیک أنّ جمع الشعر فی المقدم یتصوّر علی وجوه : لأنّه تارهً: یکون الشعر من غیر ناحیه مقدم رأسه، وقد جمع فیه، فلا إشکال فی أنّ المسح علیه لا یکون مسحاً علی مقدم الرأس، ولا علی الناصیه، فیکون باطلاً .

واُخری : أن یکون الشعر من فوق الناصیه متدلّیاً علیها، منتهیاً بانتهائها، أو کان

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۲، أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۲، أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۲، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۳۷، أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

زائداً عنها ، فالظاهر عدم كفايه مسحه عمّا هو الواجب، لأنّه أيضاً خارج عن المحدود ووقع فيه .

وثالثه : أن يكون منبت الشعر هو المقدّم، إلاّ أنّه قد خرج إلى مؤخّر الرأس ، فهو تارهً: يمسح رأس الشعر الذى كان فى المؤخّر، فلا يكفى قطعاً، لأنّه ليس مسحاً بالمقدّم ولا بالناصيه ، وأُخرى: يمسح آخر الشعر، فإن كان ذلك مسحاً للبشره، فلا إشكال فى كفايته ، وأمّا لو لم يكن كذلك، فمسح الشعر الذى كان كذلك، فهل يعدّ عرفاً مسحاً بالمقدم أو لا لأنّ امتداده كان خارجاً عن المحدود، فلا يصدق أنّه مَسَح شعر مقدم رأسه، فيه وجهان، فالأقوى هو عدم الكفايه وعلى أقلّ التقادير يجب الاحتياط .

رابعه: كما يقع الإشكال فيما لو كان الشعر مجتمعاً فى مقدم رأسه، مع كون منبته هو المقدم، إلاّ أنّه لو امتدّ لكان يخرج عن حدود المقدم.

فقد أشكل عليه بعض وذهبوا إلى أنّ الأحوط عدم الاكتفاء .

والحاصل: والذى يسهّل الخطب، هو صدق عنوان المسح على المقدم، وهو أمر عرفى، فكلّ ما يصدق عليه ذلك يجوز، وإلاّ فلا .

وأمّا حكم عدم جواز المسح على العمامه أو غيرها من الحواجب، فلأنّ الدليل على عدم الجواز هو عدم شمول إطلاقات الكتاب والسنّه لمثل ذلك المسح، كما أنّ الإجماع بكلا قسميه قائمٌ على عدم الكفايه، مع دلاله صراحه بعض الأخبار على عدم الكفايه، هو مثل خبر محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهماالسلام : «أنّه سُئل عن المسح على الخفّين وعلى العمامه؟ فقال : لا تمسح عليهما»(۱) .

وخبر على بن جعفر عن أخيه عليه السلام : «قال : سألته عن المرأه هل يصلح لها أن تمسح على الخمار ؟ قال : لا يصلح حتّى تمسح على رأسها»(۲).

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۸، أبواب الوضوء، الحديث ۸ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۷، أبواب الوضوء، الحديث ۵.

حیث أنّه نهی عن المسح علی الحاجب، والمراد من عدم الصلاحیه هو عدم الکفایه ظاهراً لا الکراهه .

مضافاً إلی إمکان الاستفاده لذلک من مرفوعه محمّد بن یحیی بقوله : «لا یجوز حتّی یصیب بشره رأسه بالماء»(۱).

فهذه جمله أخبار دالّه علی عدم الجواز .

فیبقی هنا ما یستفاد منه الجواز، وهو مثل خبر حسن بن علی الوشاء قال : «سألت أبا الحسن علیه السلام عن الدواء إذا کان علی یدی الرجل أیجزیه أن یمسح علی طلاء الداء ؟ فقال : نعم یجزیه أن یمسح علیه»(۲) .

وخبر عمر بن یزید قال : «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن الرجل یخضب رأسه بالحنّاء، ثمّ یبدأ فی الوضوء؟ قال : یمسح فوق الحنّاء»(۳) .

وخبر محمّد بن مسلم عن الصادق علیه السلام : «فی الرجل یحلق رأسه، ثمّ یطلیه بالحنّاء، ثمّ یتوضّأ للصلاه؟ فقال : لا بأس بأن یمسح رأسه والحنّاء علیه»(۴) .

فالجواب عنها: مضافاً إلی کونها مخالفاً للإجماع والأدلّه السابقه، یمکن أن یحمل علی المسح فی أثر الحنّاء والدواء من اللون الموجود فی الشعر، أو أن یکون المراد من فوق الحنّاء أی کون الشعر فوق الحنّاء من شعر الرأس المتدلّی علی الحنّاء وهو بعید جدّاً .

مع إمکان الحمل علی التقیه، لکونه مطابقاً لفتوی العامّه من تجویز المسح علی الحاجب ، فالحکم واضح لا کلام فیه .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۷، أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۷، أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۳۷، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۳۷، أبواب الوضوء، الحدیث ۴.

الفرض الخامس: مسح الرجلين

اشاره

ویجب مسح القدمین من رؤوس الأصابع إلی الکعبین، وهما قبّتا القدمین (۱).

(۱) لا یخفی أنّ فی هذه المسأله اختلاف عند الفقهاء وعلماء الإسلام، والأقوال فیها أربعه :

الأقوال فی مسح الرجلین

القول الأوّل : بوجوب المسح فی الرجلین فقط، وهو علیه الشـیعه الإمامیه بالاتّفاق من دون مشاهده خلاف، بل وعن بعض العامّه مثل أنس بن مالک وعکرمه والشعبی وأبی الغالیه، بل واعتراف فخر الدِّین الرازی بظهور الآیه علی وجوب خصوص المسح، بل وتأسّف ابن عبّاس عن إنکار بعض العامّه ذلک، بقوله فی حدیث أنّه قال: «إنّ کتاب اللّه المسح، ویأبی الناس إلاّ الغسل»(۱) .

القول الثانی : هو مذهب أئمّه أهل السنّه، وهو وجوب الغسل فقط، کما علیه العمل فی الخارج فی زماننا هذا .

القول الثالث : التخییر بینهما، کما نُقل عن أبی الحسن البصری، وابن جریر الطبری، وأبی علی الجبائی .

القول الرابع: بوجوب الجمع بینهما معاً، کما عن داود والناصر الزائدی .

وأمّـا وجه قول الأخیر، فلعلّه من جهه الحکم بوجوب الاحتیـاط بالإتیـان بهما معاً، لوقوع التردّد بین الفقهاء من کون قوله تعالی: «وَأَرْجُلَکُمْ» معطوفه علی قوله تعالی: «فَاغْسِلُوا» أو «وَامْسَحُوا»، فیستلزم الاحتیاط الجمع بینهما.

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۷.

ولكنّه من أردأ الأقوال، لأنّ العقلاء تابعون للظهورات العرفيه وهى حجّه، فيعتمد عليها، وهى تفيد أحد الأمرين فيتّبع، ولذلك قال صاحب الجواهر بأنّ هذا القول قد استقرّ الإجماع على خلافه .

ومن هنا يظهر فساد القول الثالث وهو التخيير، فلا نطيل البحث حوله.

يبقى هنا قولان آخران، من وجوب خصوص الغسل أو المَسح فقط. فنقول: إنّ المتعيّن هو الثانى ، والدليل عليه _ مضافاً إلى قيام الإجماع عند الإماميه محصلاً ومنقولاً، بل هو من ضروريات مذهبهم _ الأخبار المتواتره، بل فى الانتصار أنّها أكثر من عدد الرمل والحصى ، بل واحتجاج ابن عبّاس على ذلك كما رواه المتّقى الهندى فى «كنز العمّال»(۱) بقوله : «افترض اللّه غسلتين ومسحتين، ألا ترى أنّه ذكر التيمّم فجعل مكان الغسلتين مسحتين، وترك المسحتين، وكان يقول: الوضوء غسلتان ومسحتان، ولمّا بلغه أنّ الربيع بنت معوذ بن عفراء الأنصاريه تزعم أنّ النبىّ صلى الله عليه و آله توضّأ عندها فغسل رجليه، أتاها يسألها عن ذلك، وحين حدّثته به، قال: _ وهو غير مصدق بل منكراً _: إنّ الناس أبوا إلاّ الغسل، ولا أجد فى كتاب اللّه إلاّ المسح» .

بل وخبر أمير المؤمنين بنقل العامّه عنه قال : «ما نزل القرآن إلاّ بالمسح»(۲) .

وظهور آيه الوضوء بقوله تعالى : «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، سواء كانت القراءه بجرّ (أرجلكم) كما عن ابن كثير وأبى عمرو وحمزه وعاصم على نقل أبى بكير، بل قيل إنّها مجمعٌ عليها وأنّها القراءه المنزله .

أو قراءه نصبها، كما هو المنقول عن نافع وابن عامر والكسائى وعاصم، على روايه حفص ، فأمّا على القراءه الأولى كان وجه الخبر هو عطفه على لفظ

۱- «الروائع الفقهيّه»: ۲ / ۱۳۰ نقلاً عن كنز العمّال: ۵ / ۱۰۳ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲۵، أبواب الوضوء، الحديث ۸ .

الرؤوس، فیکون مجروراً کالمعطوف علیه، وکان ذلک أفصح وبالقواعد أوفق ،

وأمّا علی الثانیه، فیکون وجه النصب هو کونه معطوفاً علی محل (رؤوسکم)، حیث کان منصوباً بالمفعولیه لإمسحوا.

ولکن الأولی أولی بملاحظه القواعد النحویه، لأنّ العطف علی الظاهر یعدّ أولی من العطف علی المحلّ .

وأمّا کون وجه الجرّ للمجاوره بالمجرور وهو کلمه (رؤوسکم) نظیر قولهم : هذا جُحر ضبٍّ خرب ، حیث أنّ کلمه (خرب) برغم کونه مرفوعاً بالخبریه للجُحر، أو نعتاً له قد صارت مجروره للمجاوره مع النصب، وکون وجه النصب هو عطفه علی الیدین، الذی کان منصوباً بالمفعولیه لـ (اغسلوا) فینتج فی کلا الوجهین کون ذلک معطوفاً علی الأیدی، فیجب الغسل فی الأرجل أیضاً کالوجه والید .

مسح الرجلین / آیه: (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ)

فمخدوش أوّلاً : بأنّه خلاف الفصاحه ، بل خلاف القواعد النحویه والأدب العربی، حیث أنّه مع إمکان العطف علی الأقرب لایجوز العطف علی غیره الأبعد، إلاّ فی الضروره الشعریه، وهو غیر موجود هنا، ولذلک اشتهر قولهم: الأقربُ یمنع الأبعد .

وثانیاً : أنّ الجرّ للمجاوره یعدّ معدوداً فی اللحن، کما اعترف وصرّح بذلک الفخر الرازی فی تفسیره ذیل الآیه، فراجعه(۱).

مع أنّه یصار إلیه فیما کان مأموناً عن الالتباس، کما فی المثال، لا فی مثل الآیه، حیث یوجب اللبس من حیث المعنی، من جهه کونه عطفاً علی (الرؤوس) المشابه له فی المجروریه، فیوجب المسح، أو کونه عطفاً علی (الیدین) الموجب کونه واجب الغسل، ففی مثل ذلک لا یجری .

فضلاً عن أنّ الجرّ بالمجاوره یتمّ فیما إذا لم یکن حرف العطف موجوداً کما فی المثال، دونما إذا کان موجوداً کما فی المقام، وهو واضح عندنا بحمداللّه، وعلی

۱- الروائع الفقهیه: ۲ / ۱۳۱.

الخصم إقامه البرهان علی مدّعاه، وأنّی له بإثبات ذلک، فماذا بعد الحقّ إلّا الضلال.

مضافاً إلی ما رواه العیاشی فی تفسیره کما صرّح بذلک العلّامه النوری أنّه روی عن غالب بن الهذیل، قال : «سألت أبا جعفر علیه السلام عن قول اللّه عزّوجلّ: «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ» علی الخفض هی أم علی الرفع ؟

فقال : بل هی علی الخفض»(۱) ، قلت : کذا فی النسخ، والصواب أم علی النصب کما فی «التهذیب» عنه . نعم قرأ الحسن بالرفع ، فالمسأله واضحه بحمد اللّه، إذ من الواضح حینئذٍ کون العطف علی الرؤوس یعدّ عطفاً علی الظاهر، وهو الأقرب، بخلاف روایه النصب، حیث یمکن أن یقال بأنّ العطف علی ظاهر الأیدی أولی من العطف علی المحلّ فی الرؤوس، فیعارض هذه الأولویه مع أولویه الأقربیه ، ثمّ إنّ الظاهر، بل علیه الفتوی والإجماع _ کما عن «کشف اللثام» وبعض آخرین _ هو وجوب المسح لظاهر القدمین لا باطنهما، ولا المرکّب منهما، والذی یدلّ علیه مضافاً علی قیام الإجماع _ نقلًا بل وتحصیلًا لعدم مشاهده الخلاف عن أحد _ هو الظهور الأوّلی الناشئ عن ارتکاز العرف فی فهم قوله تعالی : «وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ» ، فإنّه وإن کان احتمال کون المقصود هو بیان المحاذاه إلی ذلک ممکناً، فیشمل کلا الطرفین من الباطن والظاهر، کما ادّعاه الآملی قدس سره ، وأقام علیه شاهداً واستشهد له بحدیث منقول عن أمیر المؤمنین علیه السلام : «لولا أنّی رأیت رسول اللّه صلی الله علیه و آله یمسح ظاهر قدمیه لظننت أنّ باطنهما أولی بالمسح من ظاهرهما»(۲) .

مسح الرجلین / مسح ظاهر القدمین

بأنّ الآیه لو کانت ظاهره فی خصوص الظاهر لما یبقی لکلامه حینئذٍ وجهٌ .

ولکن یمکن الجواب عنه: بأنّ أصل الاحتمال وإن کان بنفسه موجوداً، إلّا أنّ

۱- مستدرک الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ۲۳ ، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحدیث ۹.

کلامه علیه السلام هذا لا ینافی ظهور الآیه، لما قلناه من إمکان أن یکون مقصود الإمام هو الاستحسان عند الإنسان، کأنّ الظنّ یسوقه إلی کون الباطن أولی من الظاهر،

خصوصاً مع ملاحظه أنّه علیه السلام ذکر خصوص الباطن لا کلیهما، مع أنّه لو کان الأمر کما قلتم کان ینبغی أن یذکرهما معاً .

وکیف کان ظهور الآیه کما فی «الجواهر» وغیره وسواءً دلّت علی المسح بالظاهر، کما هو کذلک بالنسبه إلی الوضوءات البیانیه أم لا، فإنّنا نمتلک أخبار خاصّه تدلّ بالصراحه أو الظهور علی المطلوب وهو وجوب المسح لا الغسل وهی: منها: صحیح زراره فی حدیثٍ عن أبی جعفر علیه السلام : «وتمسح ببلّه یمناک ناصیتک، وما بقی من بلّه یمینک ظهر قدمک الیمنی، وتمسح ببلّه یسارک ظهر قدمک الیسری»(۱) .

منها: خبر أمیر المؤمنین الذی قد مرّ ذکره آنفاً من رؤیته ذلک عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله .

إذا عرفت ذلک من الأدلّه الدالّه علیه، فإن قام دلیلٌ علی خلاف ذلک فإنّه یجب طرحه أو تأویله بضرب من التأویل أو حمله علی التقیه، مثل خبر مرفوعه أبی بصیر عن الصادق علیه السلام : «فی مسح الیدین ومسح الرأس؟ فقال : مسح الرأس واحده من مقدم الرأس ومؤخّره ومسح القدمین ظاهرهما وباطنهما»(۲) .

وخبر سماعه عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال : «إذا توضّأت فامسح قدمیک ظاهرهما وباطنهما، ثمّ قال: هکذا، فوضع یده علی الکعب وضرب الاُخری علی باطن قدمیه، ثمّ مسحهما (مسحها) إلی الأصابع»(۳) .

وحملهما الشیخ الطوسی علی التقیه کما یشهد لذلک اشتمال الحدیث الأوّل

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۳، الحدیث ۷.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحدیث ۶.

على مسح مؤخّر الرأس الذى يوافق مذهب العامّه، هذا فضلًا عن كون السند فيهما ضعيفاً بالرفع أو عدم توثيق بعض الرواه فيهما ، مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا عدم ضعف سندهما ودلالتهما وجهتهما، ولكن بإعراض الأصحاب عنهما يسقطان

عن الحجّيه، كما لايخفى .

ثمّ يأتى الكلام فى المقدار الذى يجب المسح عليه فى ظاهر القدمين من حيث المساحه طولًا وعرضاً : فأمّا الطول: فقد ادّعى بأنّ الواجب منه هو الاستيعاب، بوقوع المسح من رؤوس الأصابع إلى الكعبين وأنّ هذا حكم إجماعى، بل لا خلاف فيه، وإن نسب التردّد والميل إلى الخلاف إلى «المعتبر» و«التذكره» والمحقّق الأردبيلى قدس سره ، كما فى «الجواهر» ، ولكن الإنصاف عدم صحّه هذه النسبه، لإمكان توجيه كلامهم فى المخالفه فى الاستيعاب للعرض لا الطول .

وكيف كان، فلابدّ من أن نلاحظ الأدلّه فيها، وما يمكن أن يدّعى معارضتها معها .

فنقول: قد ادّعى أوّلاً ـ ظهور الآيه فى ذلك، من جهه ذكر غايه ما يجب أن تصل اليد إليه الماسحه وهو الكعبان، مع عنوان الرِجْل.

مسح الرجلين / مقدار ما يجب من المسح

واحتمال أن يكون المقصود بيان المقدار الذى يمكن أن يمسح عليه الماسح بيده ، لا ما هو الممسوح بالفعل .

فإنّه أوّلًا: ولو سلّمنا ذلك، لكن لا يفيد لأنّ ظهورها فى الاستيعاب من جهه الطول محفوظٌ لمكان لفظ (إلى) الظاهر فى وجوب وقوع المسح عليه، نظير ما هو كذلك فى طرف الغسل، فى قوله : «إِلَى الْمَرَافِقِ» ، لاسيما مع ملاحظه بعض الأخبار وكلمات الأصحاب، من ذكر حرف الجرّ للابتداء والانتهاء، بقولهم : من أطراف الأصابع إلى الكعبين.

وثانياً : أنّ أخبار الوضوءات البيانيّه ظاهره فى الاستيعاب من التعبير الوارد فيها بأنّه صلى الله عليه و آله مسح قدميه إلى الكعبين، حيث يدلّ بظهوره الأوّلى على وجوب الاستيعاب .

وثالثاً : دلاله أخبار خاصّه على ذلك، وهو كما يدلّ عليه خبر يونس، قال :

«أخبرنی من رأی أبا الحسن علیه السلام بمنی یمسح ظهر القدمین من أعلی القدم إلی الکعب، ومن الکعب إلی أعلی القدم، ویقول: الأمر فی مسح الرجلین موسّع إن شاء اللّه»(۱) .

فإنّ الحکم بجواز النکس فی المسح أمر موکول إلی محلّه، لکن هذا الخبر یفید فی المقام أنّ المسح یجب أن یکون بالاستیعاب طولاً، وهو واضح .

وکذلک یدلّ علیه خبر عبد الأعلی مولی آل سام، قال : «قلت لأبی عبداللّه علیه السلام : عثرت فانقطع ظفری فجعلت علی اصبعی مراره، فکیف أصنع بالوضوء ؟ قال : یعرف هذا وأشباهه من کتاب اللّه عزّوجلّ، قال اللّه تعالی : «مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ»، امسح علیه»(۲) .

فإنّ المسح لو لم یکن واجباً علی نحو الاستیعاب طولاً لما کان للسؤال وجهاً، لإمکان المسح بما بعد المراره إلی الکعبین . واحتمال أن یکون وجه السؤال من جهه عدم إمکان الاستیعاب العرضی لا الطولی .

مدفوع أوّلاً : بأنّ القائل بوجوب الاستیعاب العرضی فی نهایه الشذوذ، مع أنّ القائلین لا یقولون إلاّ بمقدار الکفّ، والحال أنّ عرض القدم یعدّ أزید منه .

وثانیاً : لا یساعد مع ظهور الحدیث، لأنّ ظاهر قوله: «فانقطع ظفری فجعلتُ علی اصبعی» هو وحده الظفر والاصبع، لا کون مجموع أظفار الأصابع مقطوعه، فعلی هذا یمکن أخذ مقدار الکفّ من غیر ذلک الاصبع، فیحصل الاستیعاب العرضی، فلم یکن بحاجه إلی التمسّک بآیه نفی الحرج، فلیس ذلک إلاّ من جهه وجوب الاستیعاب الطولی .

وخبر صحیح أبی نصر البزنطی عن أبی الحسن الرضا علیه السلام : «قال : سألته عن

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۰، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۹، أبواب الوضوء، الحدیث ۵.

المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفّه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم. فقلت : جعلت فداك لو أنّ رجلاً قال بإصبعين من أصابعه هكذا؟ فقال : لا إلاّ بكفّيه (بكفّه) كلّها»(۱) .

فإنّ دلالته على الاستيعاب الطولى بعمل الإمام عليه السلام واضحه ، غايه الأمر يمكن أن يكون ذلك مشتملاً على أفضل الأفراد المركّب من الواجب والاستحباب ، هذا، لكنّه مخالف لما هو المسؤول عنه فى الخبر، لأنّ الظاهر كون السؤال عمّا هو الواجب من المسح لا الأعمّ، فدلالته لما نحن فيه تكون قويّه جدّاً .

فبقى هنا أخبار قد تتوهّم دلالتها على عدم وجوب الاستيعاب، كما ادّعى ذلك، مثل ما رواه محمّد بن يعقوب بإسناده عن جعفر بن سليمان عمّه ، قال : «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام ، قلت : جعلت فداك يكون خفّ الرجل مخرقاً فيدخل يده فيمسح ظهر قدميه أيجزيه ذلك ؟ قال : نعم»(۲) .

وخبر زراره عن أبى جعفر عليه السلام فى حديثٍ: «ثمّ مسح على رأسه وعلى نعليه ولم يدخل يده تحت الشراك»(۳).

ومثله خبر الأخوين فى حديثٍ عن أبى جعفر عليه السلام : «تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك»(۴) ، الحديث .

وحديث الصدوق قال : «قال أبو جعفر عليه السلام : مَسَح أمير المؤمنين على النعلين ولم يستبطن الشراكين»(۵) .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۴، أبواب الوضوء، الحديث ۴.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحديث ۲.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحديث ۳.

۴- وسائل الشيعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحديث ۴.

۵- وسائل الشيعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحديث ۸ .

وخبر الصدوق الوارد فی لزوم الأخذ من نداوه الوضوء للمسح، ولو من اللحیه وأشفار العینین ومن الحاجبین، حیث قد تمسّک الشیخ الأنصاری قدس سره به علی عدم وجوب الاستیعاب، وهو کما فی خبر الصدوق قال : «قال الصادق علیه السلام : إن نسیت مسح رأسک فامسح علیه وعلی رجلیک من بلّه وضوئک، فإن لم یکن بقی فی یدک من نداوه وضوئک شیء، فخذ ما بقی منه فی لحیتک وامسح به رأسک ورجلیک، وإن لم یکن لک لحیه فخذ من حاجبیک وأشفار

عینیک وامسح به رأسک ورجلیک، وإن لم یبق من بلّه وضوئک شیء أعدّت الوضوء»(۱).

وجه الاستدلال بهذا الخبر: بأنّ نداوه الوضوء فی اللحیه والحاجب قلیل، لا یناسب إلاّ مقدار مسمّی المسح لا بنحو الاستیعاب ، کما أنّ ظاهر خبر عدم الاستبطان، هو عدم وجوب مسح جمیع ظهر القدمین، وإن کان اللازم هو الاستبطان، وهکذا فی الخفّ المخروقه فیدخل یده ویمسح بها رجله من دون أن یحصل الاستیعاب.

ولکن الإنصاف عدم تمامیّه شیء منها للمعارضه، لأنّ خبر عدم الاستبطان غایته کفایه المسح علی النعلین، وهذا لا ینافی وجوب الاستیعاب طولاً بدلاً عن نفس ظهر القدم، کما هو کذلک فی المبدل.

مضافاً إلی إمکان أنّ عُقد الشراک تکون واقعه فی مرکز قبّه الکعبین، وهی آخر المسح، فلا یجب ذلک ، کما لا ینافی مع ما ذکرنا من خبر الخفّ المخروقه أیضاً لإمکان أن یکون الاستیعاب فیه واجباً، ولو مع الحاجب وهو الخفّ .

کما أنّ خبر البلّه أیضاً غیر ناظر إلی عدم کفایه النداوه لذلک، بل المفهوم منه هو وجوب المسح بالبلّه، مثل ما یمسح بماء أصل الوضوء الموجود فی الید والاستیعاب ، فحینئذٍ لو لم یکن ذلک البلل کافیاً للاستیعاب فإنّه حینئذٍ یدخل

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۱، أبواب الوضوء، الحدیث ۸ .

تحت فرض العجز المذکور فی آخر فقره الحدیث حیث حکم بلزوم إعاده الوضوء حینئذٍ.

فالإنصاف أنّ مسأله وجوب الاستیعاب فی الطول واضحه، وعلیه الفتوی .

وأمّا الکلام فی وجوب الاستیعاب فی المسح عَرَضاً: فقد وقع الخلاف فیه بین الفقهاء، والأقوال الموجوده خمسه وهی :

القول الأوّل: قول بوجوب المسح بالکفّ، وهو الذی ذهب إلیه الصدوق ومال

إلیه المحقّق الأردبیلی، وعن «المفاتیح»: أنّه لولا الإجماع لجزمنا به، وجعله أحوط ، وعن «الکفایه»: الأولی أن یمسح بتمام کفّه، بل فی «المدارک» أنّه أحوط، بل عن السیّد الاصفهانی أنّه الأحوط من أحوطیه ثلاث أصابع .

والذی یمکن أن یستدلّ علیه صحیح البزنطی عن أبی الحسن الرضا علیه السلام ، قال : «سألته عن المسح علی القدمین کیف هو؟ فوضع کفّه علی الأصابع هکذا، فمسحها إلی الکعبین إلی ظاهر القدم. فقلت : جعلت فداک لو أنّ رجلًا قال باصبعین من أصابعه هکذا؟ فقال: لا إلاّ بکفّه کلّها»(۱) .

فإنّ القول بکون هذا الخبر صریح فی لزوم الکشف، وأنّه ینفی أقلّ من ذلک _ کما ادّعاه صاحب المدارک _ کان متّجهاً، ولکن التعجّب عن المحقّق البهبهانی فی محلّه، لأنّه مضافاً إلی اشتماله علی فعل الإمام بعد سؤال السائل، فإنّ الإمام علیه السلام أخبره بنفی الأقلّ من الکفّ، ویأتی الاحتمال فی قوله: «ولو أنّ رجلاً قال باصبعین» بکونه ثلاثه أو أربعه ، أمّا أن یکون مراده المسح باصبعین فقط، فإنّه یدفعه جوابه بقوله: «لا إلاّ بکفّه» فیفید أنّ المراد هو اصبع الید.

وکذلک احتمال أن یکون بمقدار الاصبعین للید، فإنّه یدفعه جوابه حیث لم یقل بمقدار الکفّ.

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۴، أبواب الوضوء، الحدیث ۴.

وکـذلک احتمال أن یکون المراد هو الاصـبعین ماسـحاً، فقـد یکون المقصود أن یمسـح بواسـطته مقـدار الکفّ، أو کان المراد السؤال عن المسـح بنفس الاصـبعین، وهو الأقوی، ولـذلک یمکن أن نـذهب إلی صـحّه کلاـم «المفاتیـح» من أنّه لولا الإجماع القویّ فی قبالنا، لکان القول بوجوبه قویّاً جدّاً .

ومنها : خبر عبد الأعلی(۱) حیث حکم بالمسح علی المراره وأشار علیه السلام بإمکان التمسّک بآیه نفی الحرج للمسح علیه.

وجه الاسـتدلال: بـأنّه إنّمـا یکون المسـح بـالجمیع عرضـاً واجبـاً حیث حکم بمـا عرفت، وإلاّـ لأـمکن الحکم بالمسـح علی بقیّه الأصابع، فلا سبیل إلاّ أن نقول: إنّه حین العلاج والتضمید یکون قد غطت المراره جمیع الأصابع، وإن کان المجروح واحداً منها، کما هو المستفاد من ظاهر قوله الظفر والأصبع، فلازم ذلک هو الوجوب ویتمّ الاستدلال بآیه نفی الحرج فی الواجب، وهی تفید أنّه متی عجز الرجل عن المسح علی البشره علیه المسح علی الجبیره.

والإنصاف أنّ دلاله هـذا الخبر أیضاً علی وجوب الاستیعاب العرضـی لا یخلو عن وجه، لأنّه من الواضـح أنّ المحتملات الجاریه علی ذلک أربعه:

الأوّل: القول بأنّ الاستیعاب لا یکون بکلا قسمیه.

لکنه لاـ یتناسب مع ظهور الخبر، لأنّه کان فی مورد الوجوب وما یلیق بالسؤال الوجوب لا المسـتحبّ، مع أنّه لو کان منـدوباً کان الأولی أن یجاب عنه بأنّه مندوبٌ لیس بواجب، لا الحکم بالمسح وترغیبه بأنّ مثل ذلک یُعرف من کتاب اللّه .

الثانی : بأنّ الواجب هو الاستیعاب الطولی دون العرضـی کما علیه الأکثر، فهو أیضاً مخـدوش، بأنّه لو کان الأمر کذلک، لأمکن تحصیله بالمسح بواسطه اصبع آخر غیر الذی وقع علیه المراره ، واحتمال أن تکون جمیع الأصابع مجروحه لا

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۹، أبواب الوضوء، الحدیث ۵.

يساعد مع ظهور قوله: الأصبع والظفر.

واحتمال أن يكون المجروح واحداً ولكن قد غطت المراره جميع الأصابع.

فهو أيضاً لا يناسب مع ظهور لفظ المراره، الظاهره فى صغرها بحيث لايمكن أن تغطى جميع الأصابع، فإنّ المراره عادةً صغيره ولاتستوعب جميع الأصابع. هذا فضلاً عن ملاحظه متن الحديث، بقوله : «فجعلتُ على اصبعى مراره» كالصريح فى كونه لأصبع واحد فكيف يمكن حمله على الأصابع، فهذا الاحتمال أيضاً غير مقبول .

الثالث: القول بوجوب الاستيعاب العرضى غير الطولى.

فهذا أيضاً قد عرفت مخالفته للإجماع، ودلاله غير واحد من الأخبار على وجوب الطولى أيضاً .

الرابع: ويدلّ عليه خبر عبدالأعلى خاصّه وأنّ الإمام عليه السلام قد تمسّك فيه بآيه نفى الحرج ، فاحتمال الشيخ الأنصارى قدس سره ومن تبعه على كونه فى مورد المستحبّ، بناءً على جريان آيه نفى الحرج فيه، لا يكون فى محلّه هاهنا، ولو سلّمناه ذلك فى مورده، والبحث موكول إلى ما يناسبه.

أمّا استبعاد جهل مثل البزنطى وعبد الأعلى عن وجوب مسح الرجل ، فإنّه غير وارد، مع ملاحظه أنّه ليس كلّ ما يسئل كان للجهل بحكمه، بل لعلّه للإطمئنان أو لإفهام الغير ونحو ذلك .

ومنها : ظهور عدّه أخبار دالّه على وجوب مسح ظاهر القدمين،الدالّه بظهورها البدوى على جميع ظاهر القدم لا المسمّى وأزيد منه، ومن هذه الأخبار الروايات الوارده والمسمّاه ب_ الوضوءات البيانيه وأمثال ذلك، فقوّه هذا القول واضحه، ولا يمكن رفع اليد عنها، ومن هنا يجب الفحص عمّا يمكن أن يعارضها من الأخبار والآيه والإجماع.

القول الثانى: هو وجوب المسح بثلاث أصابع، ففى «الجواهر»: لم أعثر على

من أفتى بظاهره . نعم حكاه العلاّمه فى «التذكره» عن بعض ، نعم عن بعض المتأخّرين كالمحقّق الشاهرودى بل السيّد الاصفهانى الحكم بأنّه أحوط ، وكيف كان، فإنّه لا مستند له إلاّ خبر معمّر بن عمر عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «يجزى من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع وكذلك الرجل (الرجلين)»(۱).

وفيه: مضافاً إلى ما عرفت من عدم وجود قائل به بين أصحابنا فأنّ راويه هو معمّر بن عمرو لم يوثّقه أحد، وإن كان الخبر قد عمل به الأصحاب فى مسح

الرأس، حيث قد أفتى الفقهاء بكفايه مسح ثلاث أصابع فلو سلّمناه فيه، ولكن لا نسلّم فى مثل مسح الرجلين الذى قد ورد فيه أخبار صحاح على خلافه، بحيث لولا هذه الأخبار لعملنا به أيضاً .

القول الثالث: وهو الذى ذهب إليه صاحب «إشاره السبق» للحلبى و«الغنيه» من وجوب المسح بالاصبعين .

القول الرابع: هو المسح بإصبع واحد، وهو الذى ذهب إليه «المقنعه» والراوندى، وظاهر «النهايه».

ولم يعرف ما يدلّ عليهما، لاسيما الأوّل منهما، إلاّ صدق المسمّى بهما، ومن هنا فإنّ الثانى أقوى، مع أنّ المسمّى يتحقّق بأقلّ من ذلك، إلاّ أن يكون المقصود من ذكر الاصبع هو أنّ المسمّى بحسب النوع يتحقّق باصبع واحد، فيرجع هذا القول إلى آخر الأقوال.

القول الخامس: وهو كفايه المسمّى، فلابدّ من ذكر إقامه الدليل عليه .

فيستدلّ له بإطلاق الآيه، بناءً على عطف (أرجلكم) على (رؤوسكم)، بإتيان الباء عليه، فكما تفيد التبعيض فى الرأس فى مقدّمه، هكذا فى الرجل يفيد التبعيض فى ظهر القدم، غايه الأمر أنّه لولا قيام الإجماع على لزوم الاستيعاب

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۴، أبواب الوضوء، الحديث ۵.

الطولی، لکـان التبعیض فیه جاریاً أیضاً، فبعـد خروجه یبقی صوره الاستیعاب فی العرض باقیاً علی إطلاقه فلازمه کفایه المسـمّی فیه .

وممّا اسـتدلّ به خبر الأخوین الذی کان سـنده صحیحاً فقد روی زراره وبکر ابنی أعین، عن أبی جعفر علیه السلام : «أنّه قال فی المسـح: تمسـح علی النعلین ولا۔ تـدخل یـدک تحت الشـراک، وإذا مسـحت بشـیء من رأسـک، أو بشـیء من قـدمیک ما بین کعبیک إلی أطراف الأصابع فقد أجزأک»(۱) .

تقریب الاسـتدلال به للتبعیض فی العرض هو أن یقال: بأنّ الأمر بمسح شیء من القدمین لا یخلو: إمّا أن یراد التبعیض فی الطول والعرض کلیهمـا، أو فی الطول فقـط، أو فی العرض فقـط ، وامّـِا جریـان التبعیض فی الطول فقـط، فـإنّه مخالف للإجماع والأدلّه السابقه ، مضافاً إلی ما یأتی من البیان الذی یفهم منه القطع بوجوب المسح بالاستیعاب طولاً .

وممّـِا ذکرنـا یظهر حـال التبعیض فی کلیهمـا، ومع بطلاـن الاحتمـالین تبقی الصوره الأخیره وهی التبعیض فی العرض فقط، وهو المطلوب.

ولکن الإنصـاف أن یقال : إنّ حمل الحـدیث علی التبعیض فی العرض منوط بإثبات أحـد من الأمرین : إمّا بجعل الباء فی کلمه (بشـیء) زائـده، مع کون قوله: «ما بین کعبیک إلی أطراف أصابعک» بـدلاً عن قوله (قدمیک)، حتّی یصـیر المعنی: إذا مسـحت بشـیء ما بین الأصابع والکعبین، فیدلّ علی لزوم الاستیعاب فی الطول لدلاله لفظ الانتهاء إلی نهایته، وکفایه المسمّی فی العرض لظهور (بشـیء من القـدم) فیه ، أو کون الباء للإلصاق، سواء کان الموصول وهو کلمه (ما) بـدلاً عن الشـیء الـذی کان مدخولاً للباء أو بدلاً عن القدمین، فیصـیر المعنی: إذا مسـحت ملصقاً کفَّک بقدمیک أو بشیء من قدمیک، فیدلّ علی البعض فی الطول والعرض،

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۴، أبواب الوضوء، الحدیث ۴.

فیخرج الطول بالأدلّه السابقه فیبقی العرض بحاله .

وأمّا بناءً علی احتمال آخر، وهو أن تکون الباء زائده وکلمه (ما) مع أو بدلاً عن شیء من القدمین، حتّی یکون المبدل فی حکم الساقط، فیجعل قوله: «ما بین کعبیک إلی أطراف الأصابع» قائمه مقام شیء، فیصیر المعنی حینئذٍ: إذا مسحت ما بین الحدّین، فلازمه حفظ الاستیعاب فی الطول والعرض، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، کما لایخفی .

وممّا استدلّ به أیضاً صحیح زراره، قال : «قلت لأبی جعفر علیه السلام : ألا تخبرنی

من أین علمت وقلت أنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلین؟ فضحک، فقال : یا زراره... إلی أن قال ؛ ثمّ فصل بین الکلام، فقال : «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ» فعرفنا حین قال برؤوسکم أنّ المسح ببعض الرأس لمکان الباء، ثمّ وصل الرجلین بالرأس کما وصل الیدین بالوجه، فقال : «وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ»، فعرفنا حین وصلهما بالرأس أنّ المسح علی بعضهما»(1) الحدیث .

تقریب الاستدلال: أنّه صریح فی کون مسح الرجلین ببعضهما لاـ بالاستیعاب، فلو خُلّی وطبعه کان اللازم هو القول بالتبعیض طولاً وعرضاً، وحیث قامت الأدلّه علی وجوب الاستیعاب طولاً، فیبقی العرضی فیه موجوداً، وهذا هو المطلوب . ولکن یمکن أن یجاب عنه بإمکان أن یکون التبعیض للرجل، بلحاظ الباطن والظاهر من الرجل، فینحصر المسح بالظاهر فقط لا الباطن، فلا ینافی حینئذٍ مع وجوب الاستیعاب عرضاً للظاهر، لأنّه لا ظهور فیه یفید أنّ التبعیض یختص الظاهر فقط .

ولکن الإنصاف أنّه خلاف الظاهر، لأنّه إن اُرید بأنّه یمکن استفاده الاستیعاب العرضی منه، یلزم أن یقال فی مسح الرأس أیضاً من وجوب استیعاب مسح مقدم

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

الرأس، لأنّه بعض لمجموع الرأس، مع أنّه ليس كذلك.

وإن أُريد بأنّه ساكت من حيث الاستيعاب عرضاً، ومهملٌ من تلك الجهه ، قلنا : لا ـ إشكال بأنّ من مسح بعض رجليه ولو بالمسمّى، كان قد عمل بهذا الحديث، لأنّه يصدق عليه أنّه قد مسح بعض الرجلين، فيؤخذ به، وفى غيره يكون معارضاً بحسب المفهوم، من حيث عدم الوجوب، مع ما يدلّ على وجوب الاستيعاب عرضاً، كما لايخفى .

مضافاً إلى أنّ ظهور جمله (إلى أرجلكم) تفيد وتشير بحسب ظهورها البدوى

لظاهر القدم، ويدلّ على كون التبعيض للظاهر فقط، حتّى يكون المقصود من قوله: «إلى أرجلكم» بيان المحاذاه، فيشمل الباطن .

فدلاله الحديث على عدم وجوب الاستيعاب بكلا قسميه قوى، خصوصاً مع اشتماله على خصوصيات توجب حصول القطع للفقيه بتصريحه بكفايه مسح بعض الرجل، حيث قد شرح كلّ من الوجه بغسل كلّه، واليدين إلى المرفقين، ثمّ ذكر الرأس والرِجل متّصلاً لإفهام اشتراكهما فى البعضيه، بضميمه ما وقع فى صدر الحديث من نسبه الحكم لرسول اللّه صلى الله عليه و آله ، وأنّه نزل به الكتاب، فيعدّ هذا الخبر كالصريح فى ذلك.

كما أنّ سنده أيضاً فى كمال الاعتبار، من جهه نقله من طرق مختلفه، بل قد حكى عن المشايخ الثلاثه بأسانيد معتبره، فلا محيص إلاّ ـ عن القول بوقوع المعارضه بين هذا المضمون وبين ما استفيد من الأخبار السابقه المعتبره، من وجوب الاستيعاب عرضاً وطولاً، فلابدّ من إعمال قواعد باب التعارض بين الدليلين الحجّتين، فحيث أنّ السند غير قابل للخدشه فى كليهما، فيجمع بينهما بالتصرّف فى دلالتها من جهه الموضوع والهيئه، وإن كان هذا النحو من الجمع يعدّ خلافاً للظاهر، لكن لا محيص عنه، فيحفظ الاستيعاب فى الطول، حيث يكون مطابقاً لمضمون كلا الدليلين ، وأمّا فى العرض فيتصرّف فى الهيئه، ويقال: بأنّه

الکعبین وهما قبّتا القدمین (۱).

أفضل الأفراد ، وأمّا الواجب هو إیقاعه بما یصدق علیه البعض، بل قد یؤیّد هذا الجمع، الإجماع الذی ادّعاه النراقی فی «مستند الشیعه» علی عدم وجوب استیعاب العرضی.

مسح الرجلین / فی المراد من الکعبین

بل قد نستدلّ علیه ونؤیّده بالأخبار الوارده فی أخذ البلّه من الحاجب وأشفار العینین، حیث أنّه تکفی البلّه المأخوذه للمسح بالبعض ولو بالمسمّی، بخلاف ما لو ذهبنا إلی اعتبار الاستیعاب بالکفّ .

وهذا الاستدلال وإن کان لا یخلو عن حسن، وقد یفید فی مقام البحث عن المؤیّد، إلاّ أنّه قابل للخدشه بما قد عرفت سابقاً من أنّ هذه الأخبار غیر ناظره إلی هذا، مع إمکان أن یقال بالرخصه فی حال الاضطرار بکفایه المسمّی مثلاً بواسطه تلک الأخبار، وهو ما لا یوجب جوازه فی حال الاختیار .

وبالجمله، بعدما عرفت من الوجوه المذکوره، تعلم أنّ الحقّ هو أن یقال بکفایه المسح بالبعض، ولو بالمسمّی عرضاً، وإن کان الأحوط ـ ولا ینفی ترکه ـ هو الإتیان بالاستیعاب عرضاً، عملاً بالأخبار الصحیحه ، ومن هنا ظهر أنّ کلام صاحب «المدارک» و«الحدائق» و«المفاتیح» فی غایه المتانه، بأنّه لولا الإجماع لقلنا بوجوب الاستیعاب عرضاً . ونحن نؤیّدهم فی ذلک ونقول: انّه إضافه علی الإجماع فإنّ الخبر الصریح دالّ علی عدم لزوم الاستیعاب، واللّه العالم بحقائق الاُمور.

(۱) لا ـ یخفی علیک أنّه قد وقع الخلاف تارهً بین العامّه والخاصّه فی معنی الکعب، فذهب العامّه إلی أنّ القبّه هی الواقعه فی طرفی الساق فی کلّ قدم من الیمین والیسار، فعلی هذا یحتوی کلّ رجل علی کعبین وقبّتین، فتکون النتیجه وجود کعاب أربعه فی قدمی کلّ إنسان، وهذا یقتضی أن یشار إلیها بصیغه الجمع

لا التثنیه، وبناءً علی هذا کان الأولی للّه عزّوجلّ ـ والعیاذ باللّه ـ أن یقول:

«فامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعاب» لا ما قاله تعالى (إلى الكعبين)!!.

أمّا الفرقه الناجيه المحقّه الاثنى عشريه، المعروفه بالشيعه، فإنّهم برغم اختلافهم فى معنى الكعب لم يقولوا بمقوله العامّه الباطله والمنافيه لقواعد العربيه الفصحى التى نزل بها القرآن الكريم. وسبب خلاف الإماميه حول معنى الكعب هو اختلاف مضامين الأخبار الوارده فيه، والأقوال عندهم على ما وصلت بأيدينا ثلاثه وهى:

القول الأوّل: إنّ الكعب هو قبّه ظهر القدم، والمشهور شهره عظيمه، بل قد ادّعى عليه الإجماع عن الشيخ فى «التهذيب» و«المبسوط» و«المهذّب»، كما صرّح بذلك المصنّف فى المتن، و«النافع» والشهيد فى «الروضه» و«التنقيح» ناسباً له إلى أصحابنا، والمفيد فى «المقنعه» و«الإشاره» و«المراسم» و«الكافى» و«السرائر» و«الغنيه»، والشيخ فى «الخلاف» و«الجمل» و«العقود»، كما هو المشهور عند المتأخّرين كما فى «العروه»، وإن احتاط كثير من الفقهاء من لزوم المسح إلى المفصل الذى هو قبّه ظهر القدم .

القول الثانى: كون المراد من الكعب هو المفصل بين القدم والساق، وهو كما عليه العلّامه فى كتبه المختلفه، والشيخ البهائى والمقدس الأردبيلى .

القول الثالث: المعنى الذى ذهب إليه المحدّث الكاشانى فى كتابه «الوافى» فى تفسير الآيه الشريفه من أنّ المراد من الكعب هو العظم المائل إلى الاستداره الواقع فى ملتقى الساق والقدم نات عن ظهره يدخل نتوّه فى طرف الساق، كالذى فى أرجل البقر والغنم، وربما يلعب به الصبيان، وقد يعبّر عنه بالمفصل لمجاورته له... إلى آخر كلامه . وقد حمل عليه كلام العلّامه أيضاً.

فصارت الأقوال ـ مع قول العامّه ـ أربعه، فلا بأس حينئذٍ أن نلاحظ مفاد الأخبار حتّى نقيس الأقوال معها ونفرز القول الموافق معها ليفيدنا فى مقام الفتوى.

فنقول ومن اللّه الاستعانه : والذى يظهر من كلام اللغويّين فى تفسيره، أنّ

الكعب معناه الذى يرتفع.

فتارةً: يفسّرِوه بالارتفاع الحاصل على ظهر القدم، كما ترى هذا المعنى فى المصادر التاليه: عن «القاموس» بقوله : الكعب الناشز فوق القدم ، وابن الأثير فى «النهايه» بقوله : وكلّ شىء ارتفع فهو كعب، فهو ينطبق بما فى قبّه القدم.

ومثله الهروى فى «الغريبين»، وقال: ومنه سمّيت الكعبه كعبه ، ونقل الشهيد فى «الذكرى» عن الفاضل اللغوى عميد الرؤساء أنّه صنّف كتاباً فى الكعب، وأكثر فيه من الشواهد على أنّه الناشز فى ظهر القدم أمام الساق ، انتهى .

واُخرى: فسّرِوه بما يناسب مع مذاهب العامّه، لمساعدته مع معنى أصل الكعب وهو الارتفاع، وهو كما فى «القاموس» من التصريح بذلك أيضاً، بقوله : والناشزان فى جانبهما.

بل يناسب مع مطلق من يفسّره بالارتفاع، كما وقع فى كلام الهروى و «نهايه» ابن الأثير.

ولكن هذا التفسير يخالف ما أطبق عليه أصحابنا.

والأخبار الدالّه على كون المراد من الكعب هو قبّه القدم ـ كما عليه المشهور ـ هو عدّه أخبار: منها: ما رواه الشيخ بإسناد إلى أبى نصر البزنطى عن أبى الحسن الرضا عليه السلام ، قال : «سألته عن المسح على القدمين كيف هو ؟ فوضع كفّه على الأصابع، فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم»(۱) ، الحديث .

إذ الظاهر أنّ قوله: «إلى ظاهر القدم» بيانٌ أو بدلٌ من إلى الكعبين .

ومن الواضح أنّ ظهر القدم ارتفاع ظاهرٌ ويمكن مشاهدته، ومن هنا فإنّه لايمكن تفسير الكعب بما ذهب إليه العلّامه رحمه الله من أنّه ما يكون فى المفصل بين

الساق والقدم، لأنّه قد خرج عن حدود ظهر القدم فى الجمله، فظهوره فى كلام المشهور لا يكاد ينكر .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۴، أبواب الوضوء، الحديث ۴.

ومنها : ما رواه الشيخ عن ميسره عن أبی جعفر علیه السلام ، قال : «الوضوء واحد ووصف الكعب فی ظهر القدم»(۱) .

وقد عرفت بأنّ الكعب فی ظهر القدم، له ظهور فی مقاله المشهور، كما لایخفی .

وهكذا یمكن أن یستدلّ بأخبار مسح معقد الشراک حیث یفهم من هذه الأخبار أنّ السیره كانت معقوده فی السابق _ كما هو الحال _ من عقد خیط الحذاء علی كعب القد أی یكون معقده قبّه ظهر القدم، وهو غیر بعید ، فیدلّ علیه عدد من الأخبار: منها: خبر الأخوین عن أبی جعفر علیه السلام ، أنّه قال فی المسح : «تمسح علی النعلین ولا تُدخل یدک تحت الشراک»(۲) ، الحدیث .

منها: ما رواه الصدوق، قال : «قال أبو جعفر علیه السلام : مسح أمیر المؤمنین علی النعلین ولم یستبطن الشراكین»(۳).

منها: ما رواه الشیخ عن زراره، عن أبی جعفر علیه السلام : أنّ علیّاً... الحدیث(۴)، بمثل سابقه.

بل قد یمكن الاستئناس لذلک من الخبر الذی رواه الشهید فی «الذكری» عن أبو عمرو الزاهد فی كتاب «فائت الجمهره» ونقله المحدّث النوری، قال: «اختلف الناس فی الكعب، فأخبرنی أبو نصر عن الأصمعیّ، قال: هو الناتیء فی أسفل الساق عن یمین وشمال.

قال : وأخبرنی سلمه، عن الفرّاء، قال : هو فی مشط الرِّجْل، وقال هكذا برجله.

قال أبو العبّاس فهذا الذی یُسمّیه الأصمعی، قال: الكعب هو عند العرب

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۱، أبواب الوضوء، الحدیث ۱.
۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحدیث ۴.
۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحدیث ۸ .
۴- وسائل الشیعه: الباب ۲۴، أبواب الوضوء، الحدیث ۶.

المنجحم، قال: وأخبرنی سَـلَمه عن الفرّاء، قال : قعد محمّد بن علی بن الحسین علیه السلام فی مجلس وقال : هاهنا الکعبان، قال : فقالوا : هکذا، فقال : لیس هو هکذا، ولکنّه هکذا، وأشار إلی مشط رجله.

فقالوا له : إنّ الناس یقولون هکذا؟

فقال : لا، هـذا قول الخاصه، وذاک قول العامّه ، فإنّ المراد من لفظ (المشط)، هو العظم الواقع بین الأصابع وقبّه القدم، فیفهم أنّ المشار إلیه فی کلام الإمام علیه السـلام بقوله : هکـذا، هو الکعب بمعنی قُبّه القدم، لا المفصل بین الساق والقدم، بقرینه المشـط لأنّ بینه وبین المفصل فصل، بخلاف القبّه الواقعه فی القـدم، إذ هی متّصـله بالمشط». فدعوی الإجمال فی هذا الحدیث کما عن صاحب «مصباح الفقیه» خالٍ عن الوجه .

وهکـذا یمکن الاسـتدلال لمسـلک المشـهور بالأخبار الوارده فی حـدّ السـرقه، حیثُ فیها ما یُفهم کون المراد من الکعب هو قبّه القـدم ، بل هو المفصل أیضاً، إلاّ أنّه مفصلٌ بین الأصابع مع القـدم، وإن کان ظهور لفظ المفصل بالنسـبه إلی المقطع بین الساق والقـدم أزیـد، لکن بالقرینه یفهم ما قلناه ، ومن هـذه الأخبار: ما رواه الکلینی بإسـناده عن سـماعه بن مهران، قال :«قال: إذا أخذ السارق، قُطعت یده من وسط الکفّ، فإن عاد قطعت رجله من وسط القدم»(۱) ، الحدیث .

والظاهر من لفظ القدم، هو مجموع ما یقع علی الأرض فی المشی، فینطبق وسطه مع مقاله المشهور فی الکعب .

فعلیه یکون هـذا هو المراد من الکعب الواقع فی حـدیث الصدوق الذی رواه بسـنده عن زراره ، عن أبی جعفر علیه السـلام ، فی حدیث السرقه، قال : «وکان إذا قطع

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴، أبواب حدّ السرقه، الحدیث ۳.

الید قطعها دون المفصل، فإذا قطع الرجل قطعها من الکعب»(۱) ، الحدیث .

فیکون المراد هو قبّه القـدم، خصوصاً مع مناسـبته مع موضع الأصابع فی الید، فکما لا یقطع من المفصل الواقع بین الکفّ والزند، هکـذا فی الرجل لا یقطع من المفصل بین الساق والقـدم، بل یقطع من المفصل بین الأصابع والقـدم، کما یقطع من المفصل بین الأصابع والکفّ فی الید .

وعلیه یُحمـل لفـظ (المفصـل) الوارد فی خبر معـاویه بن عمّـار ، قـال : «قـال أبو عبـداللّه علیه السـلام : ثمّ یقطع من السارق أربع أصابع، ویترک الإبهام، وتقطع الرجل من المفصل ویترک العقب یطأ علیه»(۲) ، بما قد عرفت من المناسبه ودلاله خبر سماعه .

ومن هنا ظهر المراد من الکعب فی خبر محمّد بن عبداللّه بن هلال، عن أبیه، عن أبی عبداللّه علیه السلام ، فی حدیثٍ: «قلت له : جُعلت فـداک وکیـف یقـوم وقـد قطعت رجله ؟ فقـال : إنّ القطـع لیس من حیث رأیت یقطـع، إنّمـا یقطـع الرجـل من الکعب، ویترک من قـدمه ما یقوم علیه ویصـلّی ویعبد اللّه ، قلت له : من أین تقطع الید ؟ قال : تقطع الأربع أصابع، ویترک الابهام یعتمد علیها فی الصلاه، ویغسل بها وجهه للصلاه» (۳)، الحدیث .

فهـو مضافاً إلی اشـتماله للمناسبه المـذکوره، تکـون أدلّ علی معنی الکعب خـاصّه مع دلاـله قوله: «ویـترک من قـدمه»، إذ من الواضح أنّه لو قطع من المفصل الواقع بین الساق والقدم، لما یبقی من القدم شیء.

فهذه جمله أخبار یمکن الاستدلال من مجموعها علی أنّ مقاله المشهور أحسن وأولی فی ذلک من مقاله غیرهم .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴، أبواب حدّ السرقه، الحدیث ۸ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۴، أبواب حدّ السرقه، الحدیث ۷.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۵، أبواب حدّ السرقه، الحدیث ۸ .

فلا بأس حينئذٍ بالإشاره إلى ما يتوهّم دلالته على مقاله العلّامه ومن تبعه، وملاحظه مقدار مفاد الحكم، فالذى يمكن أن يستدلّوا بها هما: منها: خبر

الأخوين على ما نقله الشيخ الطوسى فى «تهذيبه» بسنده عن زراره وبكير ابنى أعين: «أنّهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول اللّه صلى الله عليه و آله ، فدعا بطست... إلى قوله : فإذا مسح بشىء من رأسه، أو بشىء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه ، قال : فقلنا : أين الكعبان ؟ قال : هاهنا، يعنى المفصل دون عظم الساق»(۱) .

وجه الاستدلال واضحٌ، حيث أنّه قد فسّر متعلّق المشار إليه بالمفصل، وهو مجمع بين الساق والقدم، وهو المطلوب .

ولكن يرد عليه أوّلاً: أنّ هذه الجمله، أى التفسير إلى آخره، فيها احتمالات ثلاث : إمّا أن تكون مجموعها من كلام الراوى.

أو خصوص التفسير بالمفصل كان له، ما عدا جمله: دون عظم الساق.

أو كانت الجمله بمجموعها من كلام الإمام.

أمّا احتمال الأخير فضعيفٌ، لعدم مناسبته مع كلمه يعنى بحسب النوع، فيدور الأمر بين الاحتمالين الأخيرين ، ومن المعلوم أنّ تفسير الراوى لا حجّه فيه .

تذيّله بذيلٍ فى خبر «الكافى» الذى يعدّ الكلينى رحمه الله أضبط من الشيخ، وهو هكذا من بعد قوله : دون عظم الساق، قال : فقلنا : هذا ما هو ؟ فقال : هذا من عظم الساق، والكعب أسفل من ذلك، الحديث .

ولعلّ متعلّق المشار إليه فى كلمه هذا، هو المفصل بين الساق والقدم، فيصير الكعب الذى أسفل منه مطابقاً لما قاله المشهور ، مع أنّه لولا ذلك لم يكن لقوله: لكون الكعب أسفل معنى، إلاّ أن ينطبق الكعب على الذى فسّره بأنّه العلوّ الناشز

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ ، أبواب الوضوء، الحديث ۳، التهذيب: ۱ ، الحديث ۳۱.

على جانبى الساق، وهو بعيد، فيصير ذلك مبيّناً للخبر المنقول عن الشيخ قدس سره كما لايخفى ، مضافاً إلى أنّ خبر «الكافى» يُقدّم لدى المعارضه على نقل الشيخ، لو

سلّمنا عدم حمله على ما ورد فى «الكافى»، لكونه أضبط فى الحديث .

ومنها : خبر ميسر عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «ألا أحكى لكم وضوء رسول اللّه صلى الله عليه و آله ... إلى أن قال : «ثمّ مسح رأسه وقدميه، ثمّ وضع يده على ظهر القدم، ثمّ قال : هذا هو الكعب، وقال : أومأ بيده إلى أسفل العرقوب، ثمّ قال : إنّ هذا هو الظنبوب»(۱) .

قال المحدّث الكاشانى فى «الوافى»: «إنّ العرقوب عصبٌ غليظ فوق العقب، والظنبوب ـ بالمعجمه والنون ثمّ الموحّده ـ طرف الساق. ثمّ قال : هذا الحديث أيضاً صريح فى أنّ الكعب هو المفصل»(۲) انتهى كلامه .

ولايخفى أنّ هذا الحديث، مضافاً إلى أنّه يفيد أنّه لا صراحه فى كلام العلّامه وأنّه ظهور فيه ، بل قد يدّعى ظهوره فى مقاله المشهور، كما فى «الروائع الفقهيه»، ولعلّه كان مقصوده من الإشاره إلى أسفل العرقوب، ثمّ قوله بأنّه : هو الظنبوب، الردّ لما يقوله العامّه من كون الكعب هو النائئ عن يمين الساق وشماله، فيكون وجه ظهوره هو كلمه ظهر القدم، وكان الكعب الواقع فيه وهو القبّه مقصود لا المفصل، كما لايخفى .

ومنها : خبر يونس، قال : «أخبرنى من رأى أبا الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب، ومن الكعب إلى أعلى القدم»(۳) الحديث ، بأن يكون المراد من الأعلى، هو القبّه، فصار الكعب هو المفصل، وهو المطلوب،

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۹.

۲- الوافى: ج۱ / باب صفه الوضوء، ص۴۵.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۲۰، أبواب الوضوء، الحديث ۳.

لأنّ الأعلى ظاهرٌ فما يكون مرتفعاً عن حواليه، وهو لا ينطبق إلاّ على ما قلناه، فيصير الكعب حينئذٍ عباره عن المفصل .

هذا، لكن يمكن أن يقال : بأنّ المراد من الأعلى هو رؤوس الأصابع لا القبّه،

ولعلّ وجه مناسبه استعمال هـذا اللفظ، هو أنّ الإنسان حينما يقعد أو يقوم، ويفسح عن رجليه تصـير رؤوس الأصابع إلى الفوق، وتصـير أعلى من سائر أجزاء رجليه، ولـذلك قيل عنه أنّه الأعلى، فيصـير المراد من الكعب حينئذٍ هو القبّه، كما قلناه واسـتظهرناه من سائر الأخبار، أو يكون المراد هو المفصل، فيساعد مذهب العلاّمه.

فما ذكرناه إمّا يعـدّ دليلاً على المختار، أو غايته الإجمال لورود الاحتمالين فيه ، وإمّا كون المراد من (الكعب) هو المفصل، ومن (الأعلى) هو القبّه، وأنّه يقع المسـح بينهما فإنّ لازم هـذا القول لم يلتزم به أحـد من أصـحابنا ومن المخالفين، لأنّ المسـح ابتدائه يكون من رؤوس الأصابع كما لايخفى .

والحاصل من جميع ما ذكرنا : أنّ الأقوال الثلاثه فى المسأله للخاصّه لا يبعـد رجوعها إلى قولين، لأنّ الكعب بالمعنى الذى ذكره صاحب «الوافى» يحاذى حـدود ما قاله العلاّمه من المفصل، ولا يزيـد عليه بما يوجب الكلام فيه، ولعلّه لذلك ترى أنّ المحدّث المذكور ذهب إلى كلّ واحد منهما ، غايه الأمر أنّ اسم الكعب حقيقه فى العظم المنفصل فى داخل المفصل من الساق والقدم، إلاّ أنّه سمّى ظاهر الرجل والمفصل باسمه، باعتبار تسميه المحلّ باسم حالّه، وهو العظم الداخلى الصغير.

وكيف كـان، فيـدور البحث حول القولين الآخرين من المفصل والقبّه ؛ وقـد عرفت اسـتظهارنا من بعض الأخبار، خصوصاً ما فيه لفظ (وسط القـدم) كون المراد هو القبّه لا المفصل، وإلاّ لابـدّ أن نرتكب التقـدير، بأن يكون القطع من محاذاه المفصل لا نفس المفصل، وإلاّ يلزم قطع جميع القدم عن الساق، فلايبقى

عقب القدم، مع أنّ الخبر كان يوصى ببقائه وتركه، فلابدّ من تقدير شىء فيه كلمه المحاذاه ومعلوم أنّه خلاف للظاهر ، هذا بخلاف ما لو قلنا بأنّ المراد من الكعب هو القبّه فالقطع عنها يوجب بقاء العقب قطعاً .

ولو تنزّلنا عن ذلك، ولم يتّضح لنا أحد الأمرين فى مفهوم الكعب، لاختلاف لسان الأخبار وظهورها، فيكون المورد من موارد تعارض لسان الأدلّه فى هذا المفهوم، فإن ثبت الترجيح لأحدهما فهو المقدّ، كما هو كذلك فى ما نحن فيه، مضافاً إلى كثره الأخبار الدالّه لمقاله المشهور، كما عرفت ترجيحها من جهه كون الشهره قائمه على هذا، بل قد يقال ـ كما عن الشيخ الأنصارى قدس سره ـ أنّه لم يفت أحد جزماً بوجوب المسح إلى المفصل، غايته الحكم بالاحتياط.

ولو أبيت عن ذلك، وقلت: بأنّ العلّامه مثلاً قد ذهب إلى وجوب الحدّ المذكور، وادّعيت أنّ الأخبار فى كلا الطرفين كثيره، بل بعضها صحيحه فى كليهما، فيقع التعارض بينهما، ويتساقطان وتكون الاُصول هى المرجع .

والمقام يعدّ من موارد الأقلّ والأكثر الارتباطيين فى الشبهه المفهوميه ، فإن قلنا بجريان البراءه فيها، فيوجب إجرائها هنا انحلال العلم الإجمالى بوجوب أحدهما وتكون النتيجه لزوم المسح إلى القبّه، لأنّه الأقلّ والزائد منه مشكوك فيرجع إلى البراءه ، وإن لم نقل بجريان البراءه فيه، فلازم وجود العلم الإجمالى بذلك، ومقتضى الشغل اليقينى ـ بل لاسيّما عند من جعل الطهاره فى الوضوء من قبيل المحصّل، والمحصّل هو الاشتغال ـ هو تنجز العلم الإجمالى، وتنجّزه يفيد وجوب إتيان المسح إلى المفصل، فلعلّ هذا هو مستند من أحتاط فيه كالسيد الاصفهانى والآملى والاصطبهاناتى.

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الأقوى هو كفايه المسح إلى القبّه، وإن كان الأحوط إدامه المسح بحيث يصل إلى المفصل، خروجاً عن خلاف من عرفت من الفقهاء والأدلّه المستمسكه بها .

تنبیهٌ: لا ـ یخفی علیـک بـأنّ الکعبین إذا قلنـا بأنّهمـا عبـاره عن المفصل بین الساق والقـدم ــ کما علیه العلاّمه وغیره ممّن تبعه ــ فحینئذٍ یکون الکعب هو الخط الموهوم الواقع فی سطح بشره القدم، ولا عرض له ولا مساحه، فحینئذٍ لا وجه

للکلام عنه والقول بأنّ الکعب داخلٌ فی المحدود، حتّی یجب مسحه، أو خارج عنه فلا یجب.

نعم قـد یمکن الاسـتظهار من کلام من قال بوجوب المسـح إلی الکعب، مع قوله بأنّه المفصل، هو التوجیه لکلامه بما قاله بعض لإلحاق کلام العلاّمه إلی المشـهور، بأنّه یقصد من المفصل کونه القبّه، ــ لکونه محلّ القطع فی السـرقه ــ أو المفصل الواقی فی الجمله، وإن لم یعرفه عـامّه الناس ، بل یعلمه الخواص من علماء علم التشـریح، مع انّا نشاهـد صـراحه کلام العلاّمه فی «المنتهی» و«التحریر» والمحقّق فی «جـامع المقاصـد» القول بوجوب مسـح نفس الکعبین، وهـذا أیضاً شاهـد آخر یؤیّـد کلام المشـهور فی معنی الکعب .

مسح الرجلین / هل الکعب داخل فی الممسوح؟

وکیف کان، فهل الکعب بأیّ معنی من معانیه المتقـدّمه الـذی جعل غایه للمسح، داخل فی الممسوح، حتّی یجب مسـحه أصالهً کوجوب غسـل المرفق فی غسـل الیـدین، أو خـارج عنه ولا یجب مسـحه إلاّ من باب المقـدّمه العلمیّه ؟ فیه قولان: المحکی عن العلاّمه فی «المنتهی» و«التحریر» والمحقّق فی «جامع المقاصـد» هو الـدخول، خلافاً «للمعتبر» و«المدارک» و«الذکری» ــ ، بل فی الأخیر نسبته إلی ظاهر الأصحاب، الظاهر فی کونه إجماعیاً ــ هو عدم الدخول .

ولیعلم أنّ منشأ الخلاف الواقع هنا فی الدخول وعدمه المستفاد من کلامهم واستدلالاتهم یکون من جهتین :

تارهً: یکون بالنظر إلی کلمه (إلی)، من جهه أنّها للغایه، فهل الغایه داخله فی المغیّی أم لا ؟

واُخری: بالنظر إلی نفس الأدلّه ومقام الإثبات، وأنّها هل تدلّ علی أحد

الأمرين أم لا؟ وإنْ قلنا أو لم نقل بتعيّن أحد الأمرين من جهه حرف (إلى).

فلا بأس أن نتعرّض لكلا الموردين فنقول: أمّا الأوّل: فلا يبعد دعوى عدم دلاله حرف (إلى) لأحد الطرفين بالخصوص، بل نحتاج فى إثبات أحدهما إلى

دالٍّ آخر لمشاهده استعمالها فى كليهما من دون دعوى المجاز من أحد فى أحدهما، مثلًا لا إشكال فى عدم الدخول فى مثل قوله تعالى : «أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» وقوله تعالى : «فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ» كما لا إشكال فى الدخول إذا قلنا: قرأت القرآن إلى آخره، وأكملت الخبر إلى آخر ، مع أنّه لو كانت حقيقه فى خصوص أحدهما كان الاستعمال فى الآخر ولو مع القرينه استعمالاً مجازياً ، فعلى هذا إذا لم يكن الكلام محفوفاً بالقرينه يصعب إثبات أحد الأمرين.

والسؤال حينئذٍ هو أنّه هل يحكم بالدخول مطلقاً، أو عدمه مطلقاً، أو يفصّل بين كون الغايه إذا كانت من جنس المغيّى فهو داخلٌ، وإن لم تكن فهى غير داخله؟

والذى نصّ عليه ابن هشام فى «المُغنى» هو الحكم بعدم الدخول مطلقاً، لأنّ الأكثر مع القرينه هو عدم الدخول، فيجب الحمل عليه عند التردّد ، انتهى كلامه .

وفيه: أنّ كون الأكثر داخلًا من جهه وجود القرينه لا يلازم دخول غيره أيضاً حتّى مع فقدان القرينه، مع إمكان دعوى خلافه فى الجمله، لإمكان أن يدّعى بأنّ الظهور كان فى الدخول، ولذلك استعمل فى عدم الدخول مع القرينه، وإن لم يكن ذلك بقويّ أيضاً.

فإذا لم يمكن إثبات أحد الأمرين، فلازمه هو التوقّف عند فقد القرينه، والرجوع فى حكم المسأله فقهيّاً إلى سائر الأدلّه الموضوعه لإثبات الحكم من الأصول العمليه، كما لا يخفى .

نعم قد يدّعى كون (إلى) هنا بمعنى (مع)، كما هو كذلك فى الغسل للمرافق لوحده السياق ، لكنّه مخدوش، بأنّه مجازٌ لا يصار إليه إلاّ مع القرينه، والقرينه فى الغُسل هى الأخبار، أمّا فى المسح فإنّه لا توجد قرائن مفيده.

وأمّا الكلام فی مورد الثانی أعنی البحث فی أنّ ما نحن فیه هل یعدّ من الموارد التی وجدت فیها قرینه علی الدخول أو علی عدمه أم لا ؟

فقد ادّعی قیام القرینه علی الدخول وعلی عدمه بوجوه، لا بأس بتعرّضها :

فأمّا الأوّل کما علیه العلاّمه ومن تبعه، وقد استدلّ له :

أوّلاً : إنّ وقوع الکعبین بدایه، یفید الظهور فی الدخول قطعاً _ وذلک فی حدیث یونس (۱) فتکون نهایته کذلک، لعدم القائل بالفصل بینهما، وللزوم إسقاط ما یجب فی بعض الحالتین لولاه، وهو باطل اتّفاقاً .

ولقد أورد علیه بأنّ حدیث یونس الذی مرّ ذکره سابقاً وکان فیه: قال : «أخبَرَنی من رأی أبا الحسن علیه السلام بمنی یمسح ظهر القدمین من أعلی القدم إلی الکعب ومن الکعب إلی أعلی القدم» .

فهو وإن یدلّ علی أنّ البدایه منه، ولکن البدایه الحقیقیّه کالنهایه الحقیقیّه لا تقتضی دخولها فی المسافه أو خروجها عنها ، هذا کما فی «مصباح الفقیه» .

ولعلّه قصد دخوله فی بعض الاستعمالات، کما إذا قیل: «قرأتُ القرآن من سوره البقره إلی سوره العنکبوت»، فإنّه ظاهرٌ فی دخول سوره البقره فی القراءه، هذا بخلاف ما لو قیل: «حصّل المسافه من المسجد إلی الدار»، حیث لا یفهم منه دخول المسجد فی تحصیل المساحه، بل ظاهره عدم الدخول، فهذا الدلیل مخدوش ، والنتیجه: سقوط ما هو یقابله من لزوم إسقاط ما یجب فی بعض الحالتین، لعدم ثبوت الوجوب فی مسح الکعب فی الابتداء حتّی یثبت وجوبه فی الانتهاء .

وثانیاً : بما قد عرفت من کون کلمه (إلی) بمعنی (مع)، بقرینه وحده السیاق فی قوله: مع المرافق.

وفیه: قد عرفت جوابه بعدم ثبوت ذلک فی المرفق، إلاّ بواسطه الأخبار

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳، أبواب الوضوء، الحدیث ۲۰.

الوارده فیه ، فکیف یصار إلیه عند عدم وجود قرینه من الأخبار، فإن دلّت قرینه علیه یؤخذ بها، ولکنّه أوّل الکلام، کما لایخفی .

وثالثاً : استدلّوا بما دلّ علی وجوب غَسل ما بقی من محلّ الوضوء فی

المقطوع، الشامل للمسح أیضاً بقرینه السؤال، حیث قد أدخل الرجل وعطف علی الید، وهو کما فی صحیح رفاعه عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال : «سألته عن الأقطع الید والرِجل، کیف یتوضّأ ؟ قال : یغسل ذلک المکان الذی قطع منه»(۱) .

وخبر محمّد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام ، قال : «سألته عن الأقطع الید والرجل ؟ قال : یغسلهما»(۲) .

ولکن یمکن أن یُجاب عنه: بأنّهما لیسا فی صدد بیان أنّ ما بقی من الأقطع یجب غسله کیف ما کان ، بل یکون مورد السؤال فیما کان المفروض فیه وجوب الغَسل والمسح، فلابدّ أوّلاً من إثبات وجوب المسح للکعب بتمامه أو بعضه، کما احتمله صاحب الجواهر فی حال السلامه، ثمّ یقال بوجوب المسح حینئذٍ لما بقی منه بعد القطع، ولذلک حمل الشیخ الحُرّ فی «الوسائل» الخبر علی ما بقی شیءٌ من العضو الذی یجب غَسله أو مسحه.

فظهر إلی هنا عدم ثبوت دلیلٍ مقنعٍ لإثبات وجوب المسح للکعب بتمامه .

وأمّا الدلیل علی إثبات عدم الوجوب _ کما علیه جماعه من الأصحاب ممّن مرّت أسمائهم _ هو صحیح زراره وبکیر، عن أبی جعفر علیه السلام ، فی حدیثٍ: «وإذا مسحت بشیء من رأسک أو بشیء من قدمیک ما بین کعبیک إلی أطراف الأصابع، فقد أجزاک»(۳) .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴۹، أبواب الوضوء، الحدیث ۴.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۴۹، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحدیث ۴.

ويجوز منكوساً (۱).

حيث أنّ الظاهر من كلمه (بين) هو كون الكعب غير داخل فى المحدود، لأنّه كان أوّل المسح فى طرف هو أوّل الكعب، وفى الآخر أطراف الأصابع .

وفيه: أنّه كان فى صدد بيان كفايه المسح بشىء فيما بين الحدّين ، وأمّا كون الكعبين داخلًا فى الممسوح أم لا فلا ، ولكن الإنصاف أنّ ظهور كلمه (بين) فى عدم دخول متلوّه فى الممسوح كان أولى وأظهر من كلمه (مِن) ، فدعوى دلالته فى ذلك ليس فى البعد مثل سابقه من الأدلّه الوارده فى مقابله .

وقد استدلّ له أيضاً، بأخبار عدم وجوب الاستبطان فى الشراک، بدعوى أنّ الشراک غالباً ما يقع على نفس الكعب، فلو كان هو داخلًا يلزم القول بالمسح على الجبيره من دون ضروره ، هذا بخلاف ما لو قلنا بعدم وجوبه .

وفيه: بأنّه موقوف على إثبات كون النعال العربى فى ذلك العصر هو هكذا، مع إمكان أن يكون الشراک فى ذلک العصر واقعاً على حدود المفصل الواقع فوق الكعب بمعنى القبّه، فلا يكون حينئذٍ دليلًا للخصم .

وكيف كان فإنّ ظهور الأخبار والأدلّه على عدم الدخول أدلّ منه على الدخول، خاصّه إذا لاحظنا قول الأصحاب بأنّ عدم وجوب الدخول فى الممسوح قوىّ بالأصاله، وإن كان الأحوط دخوله، خصوصاً بملاحظه الوجوب العقلى فى المقدّمه العلميّه، لاسيّما خروجاً عن خلاف من عرفت من الأعيان، ودلاله بعض الأخبار ، واللّه أعلم بحقيقه الحال .

(۱) أى يجوز يمسح من الكعبين إلى رؤوس الأصابع، كما هو مختار «التهذيب» و«الاستبصار» و«الإشاره» و«المراسم» و«المعتبر» و«النافع» و«القواعد» و«التحرير» و«الإرشاد» و«المختلف» و«المنتهى» و«التنقيح» و«جامع المقاصد» و«الروضه» وغيرهم من المتأخّرين، وقال الشيخ فى

«المبسوط» و«النهایه» وغیره فی «المهذّب» و«الجامع» و«الإصباح»، بل فی «الذکری» أنّه هو المشهور کما هو کذلک ، بل من المتأخّرین أکثرهم ک_ «الجواهر» وصاحب «مصباح الفقیه» .

غایه الأمر الحکم بالاحتیاط الندبی بقولهم لا ینبغی ترکه، کما عن البروجردی والشاهرودی وغیرهما .

فی مسح القدمین منکوساً

خلافاً لآخرین من المتقدّمین وغیرهم کما عن ظاهر الصدوق فی «الفقیه»، والمفید فی «المقنعه» و«الانتصار» للسیّد، وصریح «السرائر»، ومن ظاهر أبی الصلاح وابنی حمزه وزهره، وعن المتأخّرین کالنراقی فی «المستند» والگلپایگانی والاصطهاباتی من القول بأنّه الأحوط بل الأظهر عدم الجواز.

وثالث: حکموا بالجواز مع کون الأولی هو المسح مقبلًا، وهو کما عن «الذکری» و«الدروس» و«المراسم» .

وکیف کان فقد استدلّ للجواز بصراحه الأخبار الوارده علی ذلک، وأنّ بعض هذه الأخبار تندرج فی الصحاح.

منها: صحیح حمّاد بن عثمان عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال : «لا بأس بمسح القدمین مقبلًا ومدبراً»(۱).

فیصیر هذا بیاناً لخبره الآخر الصحیح، عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال : «لا بأس بمسح الوضوء مقبلًا ومدبراً»(۲).

مضافاً إلی کونه هو القدر المتیقّن من الجواز، فطرد الخبرین بالکلّ، والحکم بعدم الجواز مشکلٌ جدّاً، مع اعتبار سندهما وصراحه دلالتهما، وعدم الاشتمال علی حکم آخر ، مضافاً إلی دلاله مرسله یونس، قال : «أخبرنی من رأی أبی

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۰، أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۰، أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

الحسن علیه السلام بمنی یمسح ظهر القدمین من أعلی القدم إلی الکعب، ومن الکعب

إلی أعلی القـدم، ویقول: الأمر فی مسح الرجلین موسّعٌ، من شاء مسح مقبلًا، ومن شاء مسح مدبراً، فإنّه من الأمر الموسّع، إن شاء اللّه»(۱) .

خصوصاً مع ما عرفت منّا سابقاً، من کون المراد من الکعب هو قبّه القدم، وأعلی القدم هو رؤوس الأصابع .

ولکن قـد أورد علیه: بأنّ هـذا الحدیث مضافاً إلی ضـعف سـنده بالإرسال، غیر تامّ الدلاله لأنّ من لزوم العمل به یفید المسح بلا استیعاب طولی، بناءً علی کون المراد من أعلی القدم هو القبّه، والکعب هو المفصل، فلازمه کفایه المسح من ذلک المقدار، ولا أقلّ من إجمال معنی (أعلی القدم)، فلا یجوز العمل به .

وقد یجاب عنه: أمّا ضـعف سـنده، فإنّه مضافاً إلی انجباره بعمل الأصـحاب، وقیام الشهره علیه، أنّه لا أهمّیه فیه بعد وجود خبرین صحیحین الذی قد عرفت ظهورهما فی جواز ذلک ، وأمّا دلالته، فإنّه بعدما عرفت من تفسـیر (أعلی القدم)، والمناسبه الموجوده فیه بالنسـبه إلی رؤوس الأصـابع ، فـإنّه نقول : لو سـلّمنا إجماله فی ذلک، لکن نقول لا إشـکال فی دلالته علی الجواز علی أحد الأمرین: إمّا من رؤوس الأصابع إلی الکعبین کما نقول وعکسه .

أو بجوازه من القبّه إلی المفصل وعکسه.

فمن جمع بین کلا الطرفین فی المسح مقبلًا ومدبراً، فقد عمل به قطعاً، یعنی بأن یمسح من رؤوس الأصابع إلی المفصل وعکسه ، علی أنّ القائلین بعدم الجواز یقولون بذلک حتّی فی هذه الصوره .

فبعد صـراحه هذه الأخبار فی الجواز، فإنّ ذلک یوجب صـرف الآیه عن کون کلمه (إلی) للانتهاء، إلی کونه انتهاءً للممسوح لا للمسح، حتّی یجوز النکس، کما

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۰، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

يكون فعل الإمام عليه السلام نقلاً عن جدّه رسول اللّه صلى الله عليه و آله وسلم كونه إلى هذا الحدّ، مع أنّ

العمل على ظاهر الفعل إنّما يكون فيما إذا لم يصرّح بجواز غيره، فعليه يحمل الفعل حينئذٍ على وقوعه لأفضل الأفراد من الواجب المخيّر .

فعلى هذا، لا ـ تقع المعارضه بين تلك الروايات مع الآيه والوضوءات البيانيه، ولا مع خبر البزنطى الوارد فيه أنّه عليه السلام : «وضع كفّه على الأصابع ثمّ مسحها إلى الكعبين»(۱).

لما قد عرفت توضيحه سابقاً.

كما لا موقع هنا للأخذ بقاعده الاشتغال، بعد جود نصّ صريح صحيح على الجواز، وذهاب كثير من الأصحاب إليه .

نعم لا ـ بأس من القول بكون المسح مقبلاً ـ أفضل، وذلك لما دلّت الأدلّه المذكوره على كونه أفضل، وخروجاً عن خلاف من عرفت ، وأمّا إثبات الكراهه للنكس، كما فى «جامع المقاصد» أيضاً محلّ إشكال، لأنّ مجرّد الخروج عن شبهه الخلاف لا يثبت الكراهه .

فالأقوى جواز نكس المسح فى الرجلين، وإن كان المسح مقبلًا أفضل .

وينبغى التنبيه على أمرين :

الأمر الأوّل : أنّه هل يجوز التقطيع فى المسح، أم لا؟

بأن يمسح مقداراً مثلاً من رؤوس الأصابع، ثمّ القطع ومن ثمّ إدامه المسح من موضع القطع، وإدامته حتّى الكعبين، وكذلك فى نكسه بأن يجوز تقطيعه بالأخذ من الكعبين بمقدارٍ، ثمّ قطعه، ثمّ إدامته إلى رؤوس الأصابع.

وما قيل: بأنّ بحث التقطيع جرى فى خصوص من أجاز النكس، ليس على ما هو عليه، لعدم الفرق فيه من جهه جواز النكس وعدمه، لإمكان تصوير ذلك فى كلا طرفيه .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۴، أبواب الوضوء، الحديث ۴.

نعم ، الذی یختصّ بصوره الجواز فقط، هو التبعیض من جهه کیفیّه المسح، بأن

یمسح مقداراً من رؤوس الأصابع إلی الوسط، والباقی من الکعبین نکساً إلی الوسط، فهذا لا یجری إلاّ فی خصوص القول بالجواز .

مسح الرجلین / فی حکم التقطیع فی المسح

وکیف کان، قد یقال بالجواز فیه وفی سابقه، لظهور قوله علیه السلام بأنّ: «الأمر فی مسح الرجلین موسّع، من شاء مَسَح مقبلاً ومن شاء مسح مدبراً» لاسیّما مع تأکّده بذیله بقوله: «فإنّه من الأمر الموسّع، إن شاء اللّه»، فلازمه جواز التقطیع والتبعیض .

ولکن الأقوی هو عدم الجواز فی کلیهما، لانصراف الدلیل عنه، وعدم التفات الذهن عند استماعها إلاّ إلی جواز إیقاع المسح بتمامه مقبلاً أو مدبراً، خصوصاً مع بیان فعل الإمام علیه السلام فی صدره، بأنّه مَسَح من أعلی القدم إلی الکعبین، الظاهر فی الاتصال بدون التقطیع والتبعیض، فیکون الصدر شاهداً علی المراد من قوله : «هو موسّع فی مسح الرجلین»، فلا یشمل صوره التبعیض ، فجوازه بحاجه إلی دلیل وهو مفقود .

ومن هنا ظهر أنّ ما فی کلام «الجواهر» بقوله : «ولیعلم أنّه بناءً علی المختار لا فرق بین جواز النکس فی جمیع العضو أو بعضه» ، لیس فی محلّه، لإمکان أن یقال بأنّ المستفاد بحسب الظهور الأوّلی، هو عدم جواز التبعیض فی الکیفیّه، وذلک لأنّ الفعل الصادر من الإمام کان فی النکس بتمامه لا ببعضه .

وقد عرفت أنّ المراد من التوسعه الوارد فی الخبر هو المذکور والواقع فی صدر الکلام لا مطلقاً .

فالأقوی هو عدم الجواز ، وإن قلنا بجواز النکس تقطیعاً وتبعیضاً، کما استظهر ذلک صاحب الجواهر قدس سره ، وإنْ قال بعده: «إلاّ أنّ الظاهر عدم المنع عنه کما نصّ علیه فی التنقیح».

لکن نحن نقول : هذه الدعوی غیر وجیهه، ولکن لا یخفی أنّ جواز التبعیض یکون فرع جواز التقطیع، وإلاّ لما کان التبعیض جائزاً قطعاً، لوجهین: من الدلیل،

ومن جهه عدم جواز التقطيع مركّباً .

الأمر الثانی : بناءً علی المختار من جواز النکس فی مسح الرجلین، فهل یجوز أن یمسح من الأصل والعکس، أو لابدّ أن یکتفی بأحدهما إمّا بالإقبال فقط أو الإدبار؟

فقد یدّعی جواز الجمع بینهما بظهور الواو فی الجمع، فی قوله علیه السلام : «لا بأس بمسح القدمین مقبلاً ومدبراً»، وظهور مرسله یونس، من مشاهده فعل الإمام علیه السلام من الجمع بینهما ،

مسح الرجلین / فی الجمع بین الأصل و العکس فی المسح

ولکن الأقوی والأظهر خلافه وذلک ، لأنّه مضافاً إلی أنّ ظاهر الآیه والروایات البیانیه هو الوحده ، وفضلاً عن إمکان الجواب عمّا ذکرنا قبل قلیل من أنّ الإمام علیه السلام قد فسّر مقصوده من التوسعه بقوله: «من شاء مسح مقبلاً ومن شاء مسح مدبراً» وأنّ ظاهر مقصوده علیه السلام هو جواز انتخاب أحد الأمرین لا الجمع بینهما، کما أنّه یمکن الجواب عن فعل الإمام علیه السلام ، بإمکان أن یکون المرئی عنه هو فعله کذلک فی مرحلتین، إحداهما بالمسح من الأعلی إلی الکعب، واُخری عکسه .

کما أنّه قد یمکن استفاده عدم جواز تکرار المسح کذلک من بعض الأخبار الظاهره فی لزوم حفظ الوحده وهی: منها: خبر حمّاد بن عثمان، قال : «کنت قاعداً عند أبی عبداللّه علیه السلام ، فدعا بماء فملأ به کفّه فعمّ به وجهه، ثمّ ملأ کفّه فعمّ به یده الیمنی، ثمّ ملأ کفّه فعمّ به یده الیسری، ثمّ مسح علی رأسه ورجلیه، وقال : هذا وضوء من لم یحدث حدثاً، یعنی به التعدّی فی الوضوء»(۱) .

وأظهر منه فی الدلاله بل کان صریحاً فیما ذکرناه، الخبر الذی رواه الشیخ الصدوق فی «عیون أخبار الرضا» علیه السلام عن الفضل بن شاذان عن الرضا علیه السلام : «انّه

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۱، أبواب الوضوء، الحدیث ۸ .

وليس بين الرجلين ترتيب (۱).

كتب إلى المأمون بمعنى الإسلام شهاده أن لا إله إلاّ اللّه... إلى أن قال : ثمّ الوضوء كما أمر اللّه فى كفايه غَسل الوجه واليدين إلى المرفقين، ومسح الرأس والرجلين مرّه واحده» (۱).

فالأقوى على الجواز هو الاكتفاء بأحدهما من الإقبال والإدبار ـ لا الجمع بينهما ـ لا أقلّ من موافقته للاحتياط .

(۱) فإنّه بناءً على ما ذكره الماتن يجوز مسح الرجل اليسرى قبل اليمنى أو معه، كما يجوز تقدّم مسح اليمنى على اليسرى قطعاً، لكونه القدر المتيقّن.

وما ذكره هو خيره عدّه من الأصحاب قديماً وحديثاً، كما فى «المبسوط» و«الغنيه» و«المهذّب» و«الوسيله» و«الكافى» و«السرائر» و«التذكره» و«المعتبر» و«المنتهى» و«التحرير» و«المختلف» و«الإرشاد» و«القواعد» و«التنقيح» ،

مسح الرجلين / فى الترتيب بين الرجلين

بل وفى «الذكرى» و«المختلف» و«كشف اللثام» وغيرها أنّه المشهور ، بل عن ابن زهره فى بعض الفتاوى: لا أظنّ مخالفاً منّا فيه ، بل قد تظهر من عباره «الغنيه» الإجماع عليه. وهكذا ظاهر من ذكر وجوب الترتيب فى الغسل لليدين دون المسح فى الرجلين. والمتأخّرين أكثرهم يجوّزون ذلك .

وفى مقابل أولئك جماعه من فقهائنا الذين يذهبون إلى وجوب مراعاه الترتيب، وهو كما عن «الروضه» والمحكى عن ابن الجنيد وابن أبى عقيل وعليين بابويه، وفى «كشف اللثام»: أنّه يقتضيه إطلاق ابن سعيد من وجوب

تقديم اليمين على اليسار، ونحوه الشيخ فى «الخلاف» حيث يدّعى عليه إجماع

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۱، أبواب الوضوء، الحديث ۲۲.

الفرقه ، وفی «الذکری»: بأنّ العمل علیه أحوط، وفی الدروس لا یجزی تقدّم الیسری علی الیمنی ولا مسحهما معاً احتیاطاً، ولعلّه إلیه یرجع کلام «المقنعه».

کما ذهب إلی الاحتیاط الوجوبی السیّد الحکیم والخوئی .

نعم، قد نقل فی «الذکری» قولاً ثالثاً، ولم نعرف قائله، وهو وجوب تقدّم الیمنی علی الیسری أو مسحهما معاً، وعدم جواز تقدّم الیسری، معتمداً فی هذا الحکم علی خبر التوقیع الذی سنذکره إن شاء اللّه .

هذا کلّه بالنسبه إلی أقوال المسأله .

وأمّا بالنسبه إلی الأدلّه، فنقول: وما استدلّ أو یمکن أن یستدلّ للجواز فی تقدیم الیسری اُمور : الأوّل : من إطلاق الکتاب من الحکم بمسح الرجل إلی الکعبین، من دون إشاره إلی وجوب الترتیب ، بل وکذا السنّه من الوضوءات البیانیه وغیرها، مع کثرتها، حیث ذکر فیها الترتیب فی غسل الیدین، والمسح فی الوضوء، من دون ذکر الترتیب فی نفس مسح الرجلین، فلعلّه بنفسه صار دلیلاً علی عدم وجوب الترتیب .

مع أنّه لو کان ذلک واجباً، لبان وشاع لعموم البلوی به، وتکرّره فی کلّ یوم مرّات عدیده ، مع إمکان الاستظهار لصوره الجمع بین المسحین، من خبر عبد الرحمن بن کثیر الهاشمی مولی محمّد بن علی، عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال : «بینا أمیر المؤمنین علیه السلام ذات یوم جالساً مع محمّد بن الحنفیه إذ قال له : یا محمّد ائتنی بإناء من ماء أتوضّأ للصلاه... ، إلی أن قال : ثمّ مسح رجلیه فقال : اللهمّ ثبّتنی علی الصراط یوم تزلّ فیه الأقدام»(۱) ، الحدیث .

حیث أنّه نبّه للترتیب فی الیدین دون الرجلین، مع أنّه لو کان منفصلاً بعضهما

عن بعض لنقله. وإن کان احتمال أن یکون دعائه واحداً من دون انفصال لا أصل

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۶، أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

العمل، وإلاّ يلزم أن يكون الجمع أفضل لذلك الخبر، مع أنّه غير معلوم، كما أنّ مضمون خبر التوقيع يدلّ بحسب ظاهره على أنّ الأولى هو الجمع بينهما، ولكنّه خلاف الإجماع المركّب، لعـدم قائل بين الفقهاء على لزوم الجمع ولو من باب الترجيح، هذا كلّه أدلّه المشهور .

وأمّا ما استند إليه على وجوب الترتيب، مضافاً إلى نقل الإجماع عن «الخلاف»، وكونه موافقاً للاحتياط، هو ما رواه الكلينى بسند حسن أو صحيح ــ كما عليه البعض ــ عن ابن هاشم عن محمّد بن مسلم، عن أبى عبداللّه عليه السلام ، فى حديثٍ، قال : «وذكر المسح، فقال : امسح على مقدّم رأسك وامسح على القدمين وبدأه بالشقّ الأيمن»(۱) .

فإنّه صريح بالأمر بوجوب الابتداء باليمنى .

وما رواه النجاشى، عن عبد الرحمن بن محمّد بن عبيداللّه بن أبى رافع ــ وكان كاتب أمير المؤمنين عليه السلام ــ أنّه كان يقول : «إذا توضّأ أحدكم للصلاه فليبدأ باليمين قبل الشمال من جسده»(۲).

وخبر حسن بن محمّد بن الحسن الطوسى فى «مجالسه» بإسناده إلى أبى هريره أنّ النبىّ صلى الله عليه و آله كان إذا توضّأ بدأ بميامنه(۳) .

بل والتوقيع الصادر عنه عليه السلام خير دليل لمن أراد أن يقدّم إحدى الرجلين على الاُخرى، وهو التوقيع الذى رواه الطبرسى فى «الاحتجاج» بسنده عن محمّد بن عبداللّه بن جعفر الحميرى، عن صاحب الزمان عليه السلام : «أنّه كتب إليه يسأله عن المسح على الرجلين، بأيّهما يبدأ باليمين أو يمسح عليهما جميعاً معاً ؟

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۵، أبواب الوضوء، الحديث ۱.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۴، أبواب الوضوء، الحديث ۴.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۳۴، أبواب الوضوء، الحديث ۳.

فأجاب عليه السلام : يمسح عليهما جميعاً معاً، فإنْ بدأ بإحداهما قبل الاُخرى، فلا يبدأ إلّا باليمين»(۱).

فإنّه أيضاً يدلّ على وجوب الترتيب لمن لا يريد المسح معاً.

فتقديم اليسرى على اليمنى غير صحيح بحسب هذا التوقيع.

وقد استدلّ على الوجوب المحقّق الثانى وتبعه بعض من تأخّر عنه، بأنّ ما وقع فى الوضوءات البيانيه إمّا أن يكون بالترتيب فهو الواجب، وهو المطلوب ، وإمّا أن يكون خلاف الترتيب، فهو الواجب أيضاً، والثانى باطلٌ قطعاً، لعدم قائل به من وجوب تقديم اليسرى على الاُخرى، غايته الجواز، فلازم ذلك تقديم الوجوب الأوّل، لأنّ بيان الواجب واجبٌ، ولقوله صلى الله عليه و آله فى حديث الصادق عليه السلام ، كما رواه الصدوق فى «الفقيه»، قال : «وتوضّأ النبىّ صلى الله عليه و آله مرّه مرّه، فقال : هذا وضوء لايقبل اللّه الصلاه إلّا به»(۲) ، والقول باحتمال أن يكون ما صدر منه صلى الله عليه و آله هو خلاف الترتيب، لكن لم نحكم بوجوبه لقيام الإجماع على عدم وجوبه.

مدفوع، بأنّ فى ذلك تخصيصاً تصريح النبىّ صلى الله عليه و آله حيث قال: «هذا وضوءٌ...»، وهو خلاف الأصل، وما لزم منه خلاف الأصل.

خلاف الأصل هذه جمله ما يمكن أن يستدلّ للوجوب فى المسأله .

ولكن الإنصاف أن يقال : إنّه لا إشكال فى أنّ احتمال كون تقديم اليسرى على اليمنى، أو وجوب المسح معاً واجبٌ غير وجيهٍ، لأنّ الأوّل منهما لو لم يكن مكروهاً ـ من جهه كراهه تقديم اليسرى على اليمنى فى أشباه هذا الأمر وقد تقدّم بعضها مثل دخول المسجد، حيث يستحبّ تقديم اليمنى على اليسرى، حيث يستفاد من بعض الأحاديث أنّ فى تقديم اليسرى خصوصيه، وهكذا فى الخروج

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۴، أبواب الوضوء، الحديث ۵.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۱، أبواب الوضوء، الحديث ۱۱.

عن بيت الخلاء، من كون تقديم اليمنى محبوباً، فغيرهما هكذا، لاسيما مثل

الوضوء الـذى يعـدّ أمراً عباديـاً ، فلاـ أقلّ من كونه مرجوحاً، وبرغم ذلك كيف يمكن أن يكون واجباً، أو أنّ الرسول صـلى الله عليه و آله والإمام عليه السـلام كانوا مواظبين على فعله على نحو الاسـتمرار المستفاد من لفظ (كان) فى بعض الأخبار الدالّ على دوام الاسـتمرار، ولهـذا لم يذهب إليه أحد من الفقهاء، كما لم يفت بوجوب المسح معاً، لعدم دليل يدلّ عليه، إلّا التوقيع السابق الذكر، فهو صريح فى أحد الأمرين منه ومن تقديم اليمنى على اليسرى .

وأمّا حكايه وضوء رسول اللّه صلى الله عليه و آله فى الأخبار البيانيّه، حيث كان الفعل دليلًا على الوجوب، ممّا لا يمكن الاعتماد عليه، لاشـتمال بعض أحـاديثه على الأـمر المنـدوب قطعاً، مثل ما ورد فى ذيل خبر زراره الـذى تضـمّن صـدره نقل كيفيّه وضوء رسول اللّه صلى الله عليه و آله ، فقد ورد فيه: «قال: ثمّ قال : بسم اللّه وسَدَله على أطراف لحيته»(۱). فإنّ البسمله فى الوضوء يعدّ أمراً راجحاً ومندوباً، فيمكن أن يكون عمله بتقديم اليمنى، من باب العمل بما هو الراجح لا خصوص ما كان واجباً .

فيبقى العمـده من الأدلّه على الوجوب وهى الأخبار ، كما أنّ العمده منها، هو الخبر الذى رواه الشـيخ الكلينى، من الأمر بالابتداء بالشقّ الأيمن فى المسح.

والإشكال عليه ــ كما فى «الجواهر» ــ بعدم صراحته فى الدلاله على إيجاب مسح تمام الشق الأيمن قبل مسح الشقّ الأيسر .

ليس فى محلّه، لوضوح أنّه ليس المراد من الابتـداء بالشقّ الأيمن ابتـدائه بـدواً، مع كون المسـح لكليهما معاً، أو تقـديم اليسـرى بالإتمام عن اليمنى .

نعم ، يمكن الإشـكال من جهه وقوع المعارضه بينه وبين خبر التوقيع، مع كون سـنده أعلى من سـند خبر الكلينى، وكونه متعضداً بفتوى الأصحاب أيضاً من

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحديث ۲.

حیث عدم إیجابه الترتیب مطلقاً، وإن کان ظاهره الوجوب فی صوره اختیار

تقدیم إحداهما علی الاُخری ، فعلی هذا، لابدّ أن یجمع بین الدلیلین بالتصرّف فی هیئه الأمر الوارد فی قوله : «ابدأ بالشقّ الأیمن» بأن تُحمل علی الاستحباب، ولو فی خصوص المسح معاً، فإذا تصرّفنا فیها کذلک، یکفی حینئذٍ الحکم بجواز تقدیم الیسری أیضاً، لعدم وجود دلیل بالمنع عنه علی هذا .

ولکن الأقوی أن نقول بإمکان الجمع بینها، مع حفظ وجوب الترتیب، وجواز المسح معاً أیضاً بأن یقال: أنّ الظهور البدوی الأوّلی فی حدیث الکلینی، هو وجوب تقدیم الیمنی ـ سواء کان المتوضّی من أراد حفظ الترتیب بالتقدیم والتأخیر فیه أم لا، بل یأتی بالمسح ولو معاً ـ ، ولکن بعد ورود خبر التوقیع، وحکمنا علی حسب مفاده بجواز المسح معاً، یخرج ذلک المصداق عنه، أی عن مفهوم عدم الجواز المستفاد فی خبر الکلینی، فیبقی فردٌ واحدٌ تحت المفهوم، وهو جواز تقدیم الیسری الوارد فی الأخبار، ویکون ذلک بیاناً لإطلاق الکتاب والسنّه ، غایه الأمر أنّه لو لم یکن لنا حدیث التوقیع، لقلنا بممنوعیّه مسح الجمع أیضاً، إلاّ أنّه اعتماد علیه وعلی فتوی بعض الفقهاء ـ کما عن السیّد فی «العروه» وبعض من أصحاب التعلیق علیه ـ قلنا بجواز المسح معاً .

فالأقوی عندنا هو وجوب المسح تخییراً بین تقدیم الیمنی علی الیسری، أو المسح جمعاً ومعاً، وإن کان الأوّل أولی وأرجح من الثانی، کما قد یستشعر ذلک من خبر زراره عن أبی جعفر علیه السلام ، فی حدیثٍ: «وتمسح ببلّه یمناک ناصیتک، وما بقی من بلّه یمینک ظهر قدمک الیمنی، وتمسح ببلّه یسارک ظهر قدمک الیسری . قال زراره : قال أبو جعفر علیه السلام : سأل رجلٌ أمیر المؤمنین علیه السلام عن وضوء رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، فحکی له مثل ذلک»(۱) .

مسح الرجلین / فی کیفیّه مسح القدمین

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

فإنّ ظهور الترتيب فی الذکر من تقدیم الیمنی، مع تذیّله بذلک الذیل من کتاب

لرسول اللّه صلی الله علیه و آله ، یوجب الظنّ للفقیه بکون هذا العمل الذی صدر من رسول اللّه صلی الله علیه و آله هو الراجح ، کما أنّ سیره المتشرّعه أیضاً تکون کذلک .

تکمله: بحث عن کیفیّه وقوع المسح فی الرجلین، وبعباره اُخری هل یجب أن یکون مسح الرجل الیمنی بالید الیمنی والیسری بالیسری، أم یکفی مطلقاً حتّی وإنْ یمسح الیمنی بالیسری، أو یحتمل أن یجوز المسح بالید الواحده لکلّ من الرجلین؟

ذهب المشهور إلی جواز کلّ من الفرضین، یعنی یجوز المسح بالیسری للیمنی وکون المسح بید واحده ، بل فی «الجواهر» أنّه: لم أعثر علی من نصّ علی الوجوب، بل عن «مجمع البرهان»: لعلّه لم یقل به أحد، ولکنّ المحکی عن الحلبی، هو تعیّن مسح الیمنی بالیمنی، والیسری بالیسری ، بل حکی ذلک عن ظاهر ابن الجنید، ونُسب إلی الصدوق فی «الفقیه»، وإلی رساله أبیه ، ومن المتأخّرین من احتاط فی وجوبه ومن أفتی بذلک مثل المحقّق الآملی قدس سره ، کما أنّ الحکیم والخوئی والاصطهباناتی احتاطوا فی الوجوب، وهذا هو الأقوی، فنحن نفتی بذلک ولا أقلّ من أنّه موافق للاحتیاط عندنا.

وهذا مضافاً إلی ظهور الأخبار المشتمله علی وضوء رسول اللّه صلی الله علیه و آله المعروف بالوضوءات البیانیه، الصریحه فی دلالتها مثل حسنه زراره أو صحیحته(۱)، خصوصاً مع ملاحظه ذیلها بما یدلّ علی کون وضوء رسول اللّه صلی الله علیه و آله أیضاً کذلک، وظهور الأمر فی الوجوب، ورفع الید عن ذلک الظهور فی الرأس _ لو قلنا به _ والقول بجواز المسح بالیسری، بواسطه دلیل آخر خارجی، لا یوجب رفع الید عن ظهوره فی الرجل أیضاً، فما ذهب إلیه فی «الجواهر» من حمله علی الاستحباب، لیس علی ما هو علیه، وقد مرّ علیک نصّ الخبر فراجعه.

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

وإذا قُطِع بعض موضع المسح، مَسَح على ما بقى، فإن قُطع من الكعب، سقط المسحُ على القدم (۱).

فبـذلك يمكن تقييـد الإطلاقات الموجوده فى الكتاب والسنّه، من الاكتفاء بالمسـح بإحدى اليدين، كما هو ظاهر بعض الأخبار المشتمله لوضوء رسول اللّه صلى الله عليه و آله ، من ذكر مسح الرجلين باليد فقط، من دون تعرّض لتلك الخصوصيه، فضلاً عن كون اليمنى باليمنى واليسرى باليسرى .

وأمّا استحباب ذلك ـ فلو لم نقل بالوجوب ـ ممّا لا إشكال فيه، كما صرّح بـذلك الشـهيد فى «النفليه» والآملى فى «مصـباح الهدى» .

مسح الرجلين / فى مسح الأقطع

(۱) قـد يكون القطع تارةً من مواضع المسـح، فإن بقى منه شـىء فلا إشـكال فى أنّ مقتضـى أصل الدليل، هو بقاء حكم وجوب مسح الباقى، ولا يتبدّل إلى التيمّم، لانصراف نفس الأدلّه إلى وجوبه، بحسب ما يمكن كما مرّ تفصيله فيبحث قطع اليد فيالغَسل، والدليل هو الدليل، مع وجود أدلّه الميسور والإدراك والاستطاعه فيالجمله .

وأُخرى يكون القطع من الكعب نفسه، فحينئذٍ إن قلنا بدخول الكعب فى وجوب المسح أصاله، فلا إشكال فى وجوب مسح باقيه إن بقى منه شـىء ، وأمّا إن قلنا بخروجه عنه، وعـدم وجوب مسـحه، لا أصاله ولا مقدّمه، أو قلنا بوجوب مسـحه مقدّمه فقط، فلا إشكال فى عدم وجوب مسحه، مع القطع بعدم وجود ذى المقدّمه حتّى تجب مقدّمته .

وثالثةً : أن يكون القطع من فوق الكعب، بحيث لا يبقى منه شـىء، فحينئذٍ يسـقط حكم مسح القدم بالنسـبه إلى المقطوع، ولكن يسـقط أصل الوضوء، كما قلنا وأوضـحناه فى مسأله قطع اليد، بل فى «الجواهر» هو ممّا لا خلاف أجده فى شـىء من الحكمين ، بل قد يظهر من المصنّف والعلاّمه والشهيد والمحقّق الثانى

والفاضل الهندی، کون المسأله من المسلّمات، ولعلّه کذلک.

ونحن نقول : بأنّه کذلک لعدم مشاهده مخالف فیه .

نعم ، قـد یتوهّم من دلالـه بعض الأخبـار خلاـف ذلک، أی وجوب المسـح للباقی، حتّی ولو کان القطع من خارج الفرض، وهو کما تری فی خبر رفاعه، قال : «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن الأقطع ؟ فقال : یغسل ما قطع منه»(۱) .

وخبر محمّد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام ، قال : «سألته عن الأقطع الید والرجل ؟ قال : یغسلهما»(۲) .

ومثله خبر آخر عن رفـاعه عن أبی عبـداللّه علیه السـلام ، قـال : «سألته عن الأقطع الیـد والرجل کیف یتوضّأ ؟ قال : یغسل ذلک المکان الذی قطع منه»(۳) .

بناءً علی شمول الغَسل للمسح، حملاً علی التعمیم، کما یؤیّده ذکر الرجل مع الید الذی کان فیه المسح قطعاً .

وجه التوهّم هو ترک الاستفصال عن کون محلّ القطع هو محلّ الفرض أو غیره.

بـل قـد یؤیّـد التعمیم حتّی لخـارج محل الفرض، من الحکم بغسل ما بقی من عضـده فی الیـد، فی خبر علی بن جعفر، عن أخیه علیه السلام (۴)، لو لم یحمل علی ما بقی من المرفق فی العضد، کما قلنا فی باب غَسل الید .

إلاّ أنّ التوهّم لا یمکن التوجّه إلیه، مع اتّفاق الأصـحاب علی عدم وجوب مسح ما هو الخارج عن محلّ الفرض ، بل عن الشـهید فی «الذکری» بعدم عثور علی نصّ یقتضی استحباب ذلک، کما کان موجوداً فی الید.

مسح الرجلین / وجوب المسح علی البشره

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴۹، أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۴۹، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۴۹، أبواب الوضوء، الحدیث ۴.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۴۹، أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

ويجب المسحُ على بشره القدم، ولا يجوز على حائلٍ من خُفّ أو غيره (۱).

إلّا أنّه يمكن الاستشهاد لـذلک بحديث نقله الصدوق عن الكاظم عليه السـلام فى غسل الأقطع عضده: قال : وكذلک روى فى أقطع الرجلين، ولعلّه لذلک أفتى الشـهيد فى «الدروس» بالاسـتحباب، فإذا كان الحال فى الاستحباب كذلک، فكيف يكون حال الوجوب، والأمر فيه سهلٌ .

وأمّا مسأله كون المسح بنداوه الوضوء، وكون الرجل الزائده، أو اللحم الزائد أو الثالول الواقع فى محلّ الفرض، وأمثال ذلک من التردّد بين اعتباره من الأصـل أو الزائـد، والتخيير فيهما، أو وجوب المسـح عليهما؟ فقـد مضـى تفصـيله فى المباحث السابقه فى غسـل اليـد، ولا زياده هنا، إلّا أنّه قـد يفترق بين المقامين من جهه أنّ الغسل يجب فيه الاستيعاب، بخلاف المسـح حيث لا يجب فيه الاستيعاب إلّا طولاً لا عرضاً، فبذلک يسهل الخطب فى الزائد من إمكان خروجه عن مورد وجوب المسح، كما لايخفى .

(۱) فأمّا وجوب المسح على البشـره، فإنّه يوافق صـراحهً فتوى جماعه من الفقهاء، مثل المصنّف و«القواعد» و«الإرشاد» و«التحرير» و«الـدروس» و«الروضه» ، بل فى «كشف اللثام»: عنـدنا حكمه كـذا ، بل فى «المدارك»: وأجمع علمائنا على وجوب المسح على بشره القدمين ، بل فى «المعتبر»: أنّ عدم جواز المسح على الحائل هو مذهب فقهاء أهل البيت.

وكـذلک فى «المنتهى»: الإجمـاع منّا كمـا فى «الـذكرى» ، بـل فى «الجواهر»: بـأنّ الإجمـاع فى المسـأله محصّل، والتصـريح فى كلمات الأصـحاب فى الحائل بخصوص الخفّ والجرموق والجورب، والتمسّک لا ينافى ما ذكرنا لأنّه كان تلک الأمثله من باب التمثيل كما لايخفى .

بل المستفاد من بعض الأخبار، أنّ هذا الحكم يستفاد من نفس الآيه، ويكون

تأویلها فی تنزیلها، کما سنشیر إلیه إن شاء اللّه .

وأمّا الدلیل علی وجوب المسح علی البشره: مضافاً إلی ما عرفت من فتوی الأصحاب، وحصول الإجماع بکلا قسمیه، وهو الظهور البدوی من قوله تعالی: «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ»، کون المسح علی البشره . وصراحه دلاله الأخبار الکثیره من النهی عن المسح علی الخفّین، مثل حسنه زراره أو صحیحه، قال: «قلت له فی مسح الخفّین تقیه ؟ فقال : ثلاثه لا أتّقی فیهنّ أحداً: شرب المسکر، ومسح الخفّین، ومتعه الحجّ»(۱) .

قال زراره : ولم یقل الواجب علیکم أن لا تتّقوا فیهنّ أحداً ، وخبر سُلیم بن قیس الهلالی، قال : «خطب أمیر المؤمنین علیه السلام إلی أن قال : وحَرّمتُ مسح الخفّین، وحدّدت علی النبیذ»(۲) الحدیث .

وخبر أبی الورد، قال : «قلت لأبی جعفر علیه السلام إنّ أبا ظبیان حدّثنی أنّه رأی علیّاً علیه السلام أراق الماء ثمّ مسح علی الخفّین، فقال : کذب أبو ظبیان ، أما بلغک قول علیّ: فیکم سبق الکتاب الخفّین ، فقلت : فهل فیهما رخصه؟ فقال : لا ، إلّا من عدوٍّ تتّقیه، أو ثلج تخاف علی رجلیک»(۳) .

ومعتبره الحلبی، قال : «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن المسح علی الخفّین ؟ فقال : لاتمسح، وقال جدّی قال سبق الکتاب الخفّین»(۴) ، ومثله فی النهی الصریح خبری محمّد بن مسلم وأبی بکر الحضرمی(۵).

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۸، أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۸، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۳۸، أبواب الوضوء، الحدیث ۵.

۴- وسائل الشیعه: الباب ۳۸، أبواب الوضوء، الحدیث ۷.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۳۸، أبواب الوضوء، الحدیث ۸ و ۹.

وملاحظه أخبار هذا الباب، تدلّ على المراد ، فالأخبار فی ذلک متواتره، ولذلک لم یسمع الخلاف فیه عن أحد من فقهاء الشیعه الإمامیّه .

ومن الواضح أنّه لا خصوصیّه فی الخفّ فقط ، بل المقصود هو النهی عن المسح علی الحائل، کما أنّه یمکن الاستظهار لذلک من لسان بعض الأخبار الناهیه مثل خبر الکلبی النسّابه عن الصادق علیه السلام ، فی حدیث: «قال : قلت له : ما تقول فی المسح علی الخفّین؟ فتبسّم، ثمّ قال : إذا کان یوم القیامه وردّ اللّه کلّ شیء إلی شیئه، وردّ الجلد إلی الغنم، فتری أصحاب المسح أین یذهب وضوؤهم»(۱).

ومثله فی الدلاله مرسله الصدوق، قال : «وروت عایشه عن النبیّ صلی الله علیه و آله انّه قال : أشدّ الناس حسرةً یوم القیامه من رأی وضوئه علی جلد غیره»(۲) .

حیث یفهم من ذلک أنّ النهی عن المسح علی الخفّین لیس من جهه خصوصیه فی الخفّ أو کونه حائلاً، وإنّما من جهه استنکار ما تفعله العامّه من اتّباع إمامهم عمر بن الخطّاب الذی حرّف الکلم عن مواضعه، ومنها المسح علی الخفّین، حیث قد أجاز ذلک خلافاً للکتاب والسنّه، کما أشار إلی ذلک علیّ بن موسی الرضا علیه آلاف التحیه والثناء فی کتابه إلی المأمون فی خبر «عیون أخبار الرضا علیه السلام » عن الفضل بن شاذان، انّه علیه السلام کتب إلی المأمون : «ثمّ الوضوء کما أمر اللّه... إلی أن قال : ومَنْ مَسَح علی الخفّین، فقد خالف کتاب اللّه ورسوله، وترک فریضه کتابه»(۳) .

ولذلک تری تأکید أمیر المؤمنین علیه السلام لشیعته فی ترک ذلک، بقوله فی حدیث الصدوق عن حبّابه الوالبیّه، قالت : «سمعته یقول : إنّا أهل بیت لا نمسحُ علی

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۸، أبواب الوضوء، الحدیث ۴.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۸، أبواب الوضوء، الحدیث ۱۴.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۳۸، أبواب الوضوء، الحدیث ۱۷.

الخفّین، فمن کان من شیعتنا فلیقتد بنا، ولیستنّ بسنّتنا»(۱) .

ولکن مع الأسف مع کثره سعیهم علیهم السلام لتنبیه الناس إلی ذلک، وکون المسح علی الخف ضلالاً وإضلالاً لم یسمعوا ولم یقبلوا، وبدل أن یتّبعوا الحقّ، ساروا

خلف الباطل واتّبعوه، کما تری الإشاره إلی ذلک فی خبر رقیه بن مصقله، قال : «دخلت علی أبی جعفر علیه السلام فسألته عن أشیاء... إلی أن قال : فقلت له : ما تقول فی المسح علی الخفّین ؟ فقال : کان عمر یراه ثلاثاً للمسافر، ویوماً ولیله للمقیم، وکان أبی لا یراه فی سفر ولا حضر. فلمّا خرجتُ من عنده فقمت علی عتبه الباب، فقال لی : اقبل، فأقبلت علیه، فقال : إنّ القوم کانوا یقولون برأیهم فیخطئون ویصیبون، وکان أبی لا یقول برأیه»(۲) .

ووجه متابعتهم هو ما وردت إلیه الإشاره فی بعض الأخبار، کما نقله صاحب الجواهر قدس سره ، مثل ما یستفاد من معتبره زراره، عن أبی جعفر علیه السلام ، قال : «سمعته یقول : جمع عمر بن الخطّاب أصحاب النبیّ صلی الله علیه و آله ، وفیهم علیّ علیه السلام ، فقال : ما تقولون فی المسح علی الخفّین ؟ فقام المغیره بن شعبه فقال : رأیت رسول اللّه صلی الله علیه و آله یمسح علی الخفّین ، فقال علی علیه السلام : قبل المائده أو بعدها ؟ فقال : لاأدری ، فقال علی علیه السلام : سبق الکتاب الخفّین، إنّما انزلت المائده قبل أن یقبض بشهرین أو ثلاثه»(۳) .

وکیف کان، فقد ضلّوا وأضلّوا، فأخذهم اللّه وعذّبهم بما کانوا یفعلون، ولبئس ما صنعوا، فتعساً لهم ثمّ تعساً لهم، وعَصَمنا اللّه عن الخطأ والزلل، فی تمام الساعات، من اللیالی والأیّام، بحقّ محمّدٍ وآله الأطهار، وحَشَرنا معهم، وجعلنا

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۸، أبواب الوضوء، الحدیث ۱۲.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۸، أبواب الوضوء، الحدیث ۱۰.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۳۸، أبواب الوضوء، الحدیث ۶.

من التابعين لهم، والمقتفين لآثارهم، آمين ربّ العالمين ياربّ العالمين .

إذا عرفت مـا ذكرنـا من ممنوعيه المسـح على الخفّين، بل على كلّ حائل ــ لعـدم خصوصـيه فيه ــ إلاّ ما ذكرنا ، فاعلم أنّه يبقى الإشكال فى الموردين، لا بأس بالإشاره إلى حكمهما :

أحدهما : هو حكم الشعر النابت على القدم، هل يجوز المسح عليه أم لابدّ من

التخليل لإيصال الماء والرطوبه إلى البشره، أو يجب المسح لكلّ من البشره والشعر ؟

والذى يظهر من المصنّف هنا، كما صرّح بوجوب المسح على البشـره خصوصاً مع ملاحظه كلامه فى مسح الرأس، من تجويزه بأحد من الرأس أو الشـعر، يفهم أنّه كان ممّن يرى لزوم المسح على البشـره، بل قد عرفت دعوى عدد كبير على الإجماع وكونه مذهب فقهاء أهل البيت عليهم السلام .

مسح الرجلين / فى المسح على الشعر النابت على القدم

ولكن اختـار فى «الجواهر» جواز المسـح على الشـعر فى الرجل أيضاً، تمسّـكاً بعموم قول أبى جعفر عليه السـلام على حسب نقل زراره، قال : «قلت له : أرأيت ما أحاط به الشعر ؟

فقال : كلّ ما أحاط به الشعر، فليس للعباد أن يطلبوه، ولا يبحثوا عنه، ولكن يجرى عليه الماء»(۱) .

وأنّه يصدق المسح على الشـعر كونه مسـحاً على البشره، وندره ذلک لا يضرّ عموم اللغوى، مع إمكان منع الندره، ولذلک يلحق اللحيه فى المرأه إلى الرجل، مع كونها من الافراد النادره .

ولكن الإنصاف عدم إمكان التمسّک بمثل هذا العموم للمورد، لاختصاصه بمورد الغسل فى اللحيه واليد، بقرينه ذكر جرى الماء فى ذيله، كما يشهد لذلک

۱- وسائل الشيعه: الباب ۴۶، أبواب الوضوء، الحديث ۳.

صراحه خبرٍ آخر لزراره من التصريح بقوله : «فليس للعباد أن يغسلوه»(۱).

كما أنّ دعوى كون المسح على الشعر مطلقاً، يعدّ مسحاً على الرجل مطلقاً، حتّى مع كونه كثير حائلاً أو كان الشعر من الجوانب وواقعاً عليه .

ممنوعه، فلا يبعد القول بالتفصيل، بأنّه إن كان الشعر النابت كثيراً، بحيث يكون حائلاً عن وصول الرطوبه على البشره، فإنّه حينئذٍ لابدّ من إزالته، لإيصال النداوه إلى البشره، والالتزام بلزوم تخليل الرطوبه، مع وجود الشعر إلى البشره،

متعسّرٌ أو متعذّر، كما عن الشيخ الأعظم فى «طهارته» .

وأمّا لو لم يكن الشعر النابت إلاّ قليلاً، فيكفى المسح عليه، لأنّه يصحّ عرفاً القول بأنّه مسح البشره فى مثله، ولعلّه لذلك ذهب كثير من المتأخّرين إلى كفايته كالآملى والخوئى والسيد الاصفهانى ، وأمّا لو كان كثيراً، فلا إشكال فى كفايه مسح البشره حينئذٍ، إلاّ أنّه حيث كان يصعب وقوع المسح عليه من دون الشعر بحسب الظاهر، فيما لو كان الشعر فى محلّ المسح لا فى غير ما لا يُقصد مسحه، كما يرى ذلك عن بعض أصحاب التعليق على «العروه»، لأنّه خارج عن فرض الكلام قطعاً . فلا يبعد القول بمقاله السيّد فى «العروه»، حيث وافقه كثير من الفقهاء، من لزوم المسح عليهما، بمعنى إيصال الرطوبه إلى البشره، مضافاً إلى الشعر، لا بمعنى الإيصال بالمسح حقيقه على البشره، لما قد عرفت أنّه غير ممكن .

مع أنّه قد يمكن الاستدلال بوجوب مسح الشعر ـ لاسيما فى قليله، لو لم نقل بدخول كثيره الموجود، والمجتمع فيه، لا ما يجتمع فيه من خارج الحدود ـ بخبر إسماعيل بن جابر نقلاً عن «تفسير النعمانى» فى حديثٍ عن الصادق عليه السلام ، عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام ، ثمّ قال : «وأمّا حدود الوضوء: فغسل الوجه

۱- وسائل الشيعه: الباب ۴۶، أبواب الوضوء، الحديث ۱.

والیدین، ومسح الرأس والرجلین، وما یتعلّق بها ویتّصل سنّه واجبه علی من عرفها وقدر علی فعلها»(۱) .

وکون المقصود من قوله: «ما یتعلّق بها» هو الترتیب والموالاه، لا الشعر، کما عن السید الاصفهانی ، لیس علی ما هو علیه، لأنّ ظهور قوله: «ما یتعلّق بها»، خصوصاً مع ملاحظه قوله: «ویتّصل»- التی کانت ظاهره لما یکون متّصلاً لموضع الغسل والمسح الذی هو الشعر یثبت ما ذکرناه، فیجب إتیان حدّه من

الغسل والمسح.

مسح الرجلین / فی المسح علی شراک النعل

فعلی هذا الأحوط هو الجمع بینهما، کما عن السیّد فی «العروه» إن لم یختر موضعاً کانت البشره فقط موجوداً، وإلّا لکان کافیاً قطعاً، کما أشار إلیه العلّامه البروجردی فی «حاشیته» علی «العروه» بأنّه یکفی قطعاً .

هذا تمام الکلام فی القسم الأوّل من الموردین، الذی قد استثنی من المسح عن البشره، مع ما قد عرفت من عدم صدق الاستثناء فی بعض الموارد .

الثانی : حکم شراک النعل الواقع فی ظهر الرجل، مع کونه حائلاً؟

قد ورد فی بعض الأخبار من عدم وجوب استبطان الماء تحت الشراک، ومن هذه الأخبار معتبره زراره عن أبی جعفر علیه السلام قال : «توضّأ علیّ علیه السلام فغسل وجهه وذراعیه، ثمّ مسح علی رأسه وعلی نعلیه، ولم یدخل یده تحت الشراک »(۲).

ومثله خبر الأخوین، عن أبی جعفر علیه السلام ، أنّه قال فی المسح : «تمسح علی النعلین ولا تدخل یدک تحت الشراک»(۳) .

ومرسله الصدوق، قال : «قال أبو جعفر علیه السلام : مسح أمیر المؤمنین علی النعلین

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۵، أبواب الوضوء، الحدیث ۲۳.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحدیث ۳.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحدیث ۴.

ولم يستبطن الشراكين»(۱) .

وأيضاً مرسله الصدوق، قال : «روى أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله توضّأ ثمّ مسح على نعليه، فقال له المغيره : أنسيتَ يارسول اللّه صلى الله عليه و آله ؟ فقال له : بل أنت نسيتَ هكذا أمرنى ربّى»(۲) .

فإنّ المستفاد من الجميع أنّ عدم وجوب الاستبطان تحت الشراک أمرٌ ثابتٌ مفروغ عنه. فالذى ينبغى أن يبحث عنه هو أنّه هل يكون من الموارد التى أجاز الشارع المسح على الحائل، ولو فى حال الاختيار، فكأنّه قد احتسب المسح

على الشراک مسحاً على نفس بشره الرجلين، فهذا هو الذى ذهب إليه بعض من الفقهاء مثل العلّامه فى «التذكره»، والمنقول عن الشيخ فى «المبسوط» وابن حمزه فى «الوسيله» والسيّد الاصفهانى بالنسبه إلى زمان صدور الحديث لا فى زماننا .

أو يقال : بأنّ المسح على الشراک يكون مسحاً خارجاً عن محلّ الفرض، فعلى هذا لو لم يستبطن لكان جائزاً، من دون أن يضرّ بالوضوء، فهذا هو الذى استظهره صاحب الجواهر، وينسبه لابن إدريس ، ولكنّه متوقّف على كون المراد من الكعب هو القبّه لا المفصل، وإلّا لكان الشراک داخلًا، إلّا أن يفرض كون محلّ معقد الشراک واقعاً على المفصل، لكنّه بعيد جدّاً .

كما أنّ هذا الوجه صحّته منوطه بأن لا يكون تمام الكعب بمعنى القبّه واجباً فى المسح، كما اختاره الشيخ الأعظم، وجعل ذلک دليلًا على كلامه، وإلّا يلزم أن يكون الشراک داخلًا فى محلّ الفرض، كما لايخفى .

أو يقال : بأنّ الأخبار الدالّه على ذلک كانت وارده فى موارد الضروره، مثل الحروب والغزوات التى كانت فيها خوف العدوّ، أو البرد والثلج بحيث يخاف

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۳، أبواب الوضوء، الحديث ۸ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۸، أبواب الوضوء، الحديث ۱۳.

إلاّ للتقيّه أو الضروره (۱).

الرجل على حياته، فتدخل المسأله فى مصاديق ما سيأتى من المستثنيات .

أو كان من الموارد التى كانت منسوخه بالآيه، نظير المسح على الخفّين، أى وردت هـذه الأخبار قبل ورود سوره المائـده ، وأمّا بعـد نزول الآيـات فلايجوز المسـح عليه كما وقع فى كثير من الأخبار السابقه، من أنّ الكتاب سَبَق مسـح الخفّين، فيشـمل ذلك لمثل شراك النعلين.

هـذا إذا كـان المراد من النعلين غير عربيّين، وإن كان المراد منه هو، فقال الشيـخ الطوسـى على ما فى «الوسائل» فى ذيل حـديث زراره(۱) أنّ النعلين العربيّين لا يمنعان شراكهما من الماء فى المسح بقدر مايجب .

وكيف كـان حيث أنّ النعلين ـ سواء كانـا عربيّين أو غيرهمـا ـ لم نعرف كيفيتهمـا وشـكلهما الظـاهرى فى ذلـك الزمـان حتّى نحكم عليه، فعلى هـذا لاـ يمكن الحكم بـالتجويز بـذلك، ولـذلك ترى إعراض جمع من الفقهـاء عن حكم هـذه المسأله ولم يتعرّضـوا لحكمهـا، وإن كـان أحسن الوجوه هو الـذى ذهب إليه صـاحب الجواهر، حيث عـدّ الكعب خارجـاً عن محـلّ الفرض بجميعه، كمـا قـاله الشيـخ، وإن كان بعضه داخلاً أصالهً أو مقـدّمه، ولكن الشـراك فى كلّ الأحوال كان خارجاً، واللّه هو العالم بحقيقه الحال .

(۱) ولاـ يخفى أنّ البحث فى هـذين الاسـتثنائين يحتـاج إلى جعـل كـلّ واحـد منهمـا مورداً للكلام، والنقض والإبرام، لاهميّتهما ومدخلتيهما فى ثبوت الحكم، فنقول :

الكلام فى التقيّه وحكمها: اعلم أنّ البحث فيها يقع فى مقامين :

تاره : بالقياس إلى التقيّه فى عموم الموارد ، واُخرى : بالقياس إلى خصوص المسح على الحائل .

الكلام فى التقيّه

اشاره

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۸، أبواب الوضوء، الحديث ۱۱.

وأمّا البحث فی القسم الأوّل: فقد صنّفوا فیه رسائل کثیره، أحسنها ما صدر عن الشیخ الأکبر قدس سره والمطبوع فی «رسائله»، وخلاصه الکلام فیه أنّ التقیه قد تکون فی الفتوی، أو فی العمل، أو فی کلیهما ، والتقیه فی الفتوی: تارهً تکون بلحاظ اتّقاء شخص المفتی نفسه کما إذا کان عند الإمام مخالف، وهو علیه السلام یحذر منه لنفسه ، واُخری: تکون لاتّقاء المستفتی، وهو کما فی قضیه وضوء علی بن یقطین، إذ سأل عن الکاظم علیه السلام فأمره بأن یعمل ما یوافق مذهب العامّه .

وثالثه: تکون اتّقاء لثالث کان حاضراً فی المجلس.

فإذا عرفت هذه التقسیمات، فنقول : یقع الکلام فی مطالب : المطلب الأوّل : فی حکم التقیه عند الإفتاء.

لا إشکال فی أنّه یجب العمل علی طبق فتوی المفتی، ما لم یظهر کون فتواه صادراً علی نحو التقیه، کما لا إشکال فی عدم جواز العمل بالفتوی، إذا علم أنّه صدر تقیّهً، ولیس حکمه الواقعی العمل بالتقیّه لعدم وجود ما یتّقی منه، فحینئذٍ یبطل الحکم الصادر تقیّهً لتنجّز الحکم الواقعی علیه.

إنّما یقع الکلام فی الفتوی الذی لا یعلم أنّه صدر عن تقیّه، وعمل به علی طبق التقیه، ثمّ انکشف الخلاف، فهل یجزی ذلک العمل الصادر علی طبق التقیه عن العمل المطابق للواقع أم لا ؟

الظاهر کون المسأله من مصادیق المأتی به بالأمر الظاهری، فإنّ العامل قد عمل فی ذلک بالأصول العقلائیه، وهی أصاله کون الحکم الصادر هو الواقعی، وعدم صدوره عن تقیهٍ، بلا فرق بین کون فتوی المفتی صادراً عن توریه، أو قلنا بجواز إصداره حکماً علی خلاف الواقع لمراعاه التقیّه فمن ذهب بالاجزاء فی الحکم الظاهری، وإمکانه فیقول هاهنا کذلک ، ومن ذهب إلی عدم الاجزاء _ کما

هو مختارنا _ فیقول هاهنا ببطلان الحکم وعدم کفایه العمل، إلاّ أن یقوم دلیل

شرعی علی كفايته، كما فی بعض الموارد، فلنلتزم به، كما لا يبعد أن يكون بعض موارد التقيه من هذا القبيل .

وإن كـان الشـهيد الثانی علی ما حكی عنه، ذهب إلی التفصـيل فی ذلك، بين كون الاجزاء منوطاً علی القول بالتصويب، وعـدم الإجزاء علی التخطئه.

وتفصيل الكلام موكول إلی محلّه فی علم الاُصول .

المطلب الثانی : فيما إذا كانت التقيّه فی العمل فی موضوع الحكم الشرعی، مع التوافق فی أصل العلم، كمسأله وقوع الخلاف فی يوم العيـد وعرفه والأضـحی، حيث أنّه لاـ مخـالفه بيننا وبين العامّه فيها فی أصل الحكم من حرمه الصوم فی يوم الفطر، ووجوب العمل بمناسك الحـجّ فی يوم عرفه والأضـحی ، بل قد يقع الخلاف فی الموضوع الخارجی وهو أنّ هذا الفرد من اليوم يعدّ يوم العيـد أم لاـ ، فلاـ إشـكال حينئـذٍ أنّه ليس من مـوارد التقيه من جهه الحكم، لأـنّ التقيّه بأدلّتهـا كـانت وارده فی الأحكـام لاـ فی موضوعاتها .

نعم، قـد يرجع آخر الأـمر إلی التقيه فی الحكم، يوجب أن نعمـل بـالحكم الـذی يتوافق مع مـذاهبهم فی الوقوف وغيره، إلاّـ أنّ التقيّه بالأصاله لا تكون فی الحكم، بل تكون فی الموضوع، فعليه يمكن الذهاب إلی عدم الاجزاء فی بعض مواردها، كما سنشير إليه بصوره الإجمال ، فنقول ومن اللّه الاستعانه : وهو يتصوّر علی أنحاء متعدّده :

فی التقيّه فی موضوع الحكم الشرعی

تارهً : يكون التخالف بيننا وبينهم بالقطع الوجـدانی علی خلافهم، فی كون اليوم يوم عيد فطر مثلاً، فلا إشـكال حينئذٍ أنه لو كان المـورد مورداً للتقيه، يجوز للمؤمن أن يفطر من صومه، إلاّـ أنّه يجب عليه القضـاء بعـد رفع التقيه، لمـا قـد عرفت من عـدم كون أصـل الحكم مورداً للتقيه ، فـأدلّه لزوم العمل علی الحكم بحسب الواقع، باقٍ علی حاله، ويجب العمل علی طبقه، كما يـدلّ عليه الأخبار الوارده من

الأئمّه عليهم السلام بلزوم الإفطار علی طبق فتوی حكّام الجور وقضاتهم، كما صرّح

بـذلک الإمام الصادق علیه السـلام فی مرسـله رفاعه، عن رجل، قال علیه السـلام : «دخلت علی أبی العبّاس بالحیره، فقال : یا أبا عبداللّه ما تقول فی الصیام ؟

فقلت : ذلک إلی الإمام إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرنا ، فقال : یا غلام علیَّ بالمائده، فأکلتُ معه وأنا أعلم واللّه أنّه یومٌ من شهر رمضان، فکان إفطاری یوماً وقضائه، أیسر من أن یضرب عنقی ولا نعبد اللّه»(۱) .

ومثله خبر داود بن الحصین، وخلّاد بن عماره(۲).

واُخری : ما إذا کان الموضوع لهم قطعیّاً بخلافنا، حیث لم نقطع علی، خلافهم، فهنا:

تارهً: قد لا تقوم لنا حجّه شرعیه علی خلافهم، وهذا داخلٌ فیما یأتی بأنّه هل یکون مجزیاً أم لا ؟

واُخری: تقوم لنا حجّه شـرعیه علی خلافهم، فإن قامت لنا حجّه شرعیه علی خلافهم، فیکون الحکم حینئذٍ کالحکم بصوره القطع بالخلاف، من عدم الاجزاء، کما لو ثبت لنا بالبیّنه الشـرعیه دخول شـهر رمضان فی یوم کذا مثلًا، وهم قاطعون بأنّ ذاک الیوم لا زال من شـعبان، فإنّه لا إشـکال فی وجوب القضاء علیه بعـد ذلک، لو کان قد أفطر تقیّهً، لشـمول أدلّه التقیّه وأدلّه حجّیه الحجج بالنسبه له. فعلیه أن یتّقی ویفطر ثمّ إنّ علیه أن یقضی ما فاته من الصوم إعاده العمل بعد رفع العذر .

وأمّا لو لم تقم لنا حجّه شرعیه علی خلافهم، ولم نقطع علی التخالف، ولکن ثبت الموضوع لهم بدلیل غیر مثبتٍ لنا، کما لو کان الشاهد فاسقاً، ونحن نقول بعدم قبول شهادته، ولکن لا نقطع بالخلاف، ولا حجّه شرعیه علیه ، فهل یمکن تطبیق دلیل التقیّه علی الحکم الظـاهری، أعنی حجّیه تلک الحجّه التی أقاموها أم لا ؟ أو أنّ دلیل التقیّه مختصٌّ بالحکم الواقعی؟ فیه وجهان : قـد یقال بالتطبیق من

۱- وسائل الشیعه: الباب ۵۷، أبواب الصوم، الحدیث ۵.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۵۷، أبواب الصوم، الحدیث ۴ و ۶.

جهه عموم دليل التقيه لمثل مورد الحكم الظاهرى، لأنّه كما يقتضى تقسيمه إلى الحكم الواقعى الأوّلى، والواقعى الثانوى، كذلك يقتضى تقسيم حكم الظاهرى إلى الأوّلى والثانوى ، فالظاهرى الأوّلى هو الحكم الذى تثبت حجّيته عندنا، والثانوى منه هو الذى تثبت حجّيته عندهم، ورخّصَنا دليل التقيه على موافقتهم، والجرى عملاً على طبق حجّتهم، لزوماً أو جوازاً .

فإن قلنا بإجزاء الحكم الواقعى الثانوى عن الواقعى الأوّلى _ كما لا يخلو ذلك عن قوّه _ فنقول بإجزاء الحكم الظاهرى الثانوى عن الحكم الظاهرى الأوّلى هنا أيضاً، ولازم ذلك إمكان الاكتفاء بالعمل الصادر تقيّةً، وعدم الحكم بوجوب الإعاده والقضاء، فلازمه الاجزاء مع عدم كشف الخلاف، لأنّ الحجّه عندهم تكون كالحجّه عندنا، فيكون العمل مجزياً .

ولكن اختلف فقهائنا فى حكم هذه المسأله، وقد مال الشيخ الأكبر قدس سره إلى الاكتفاء، كما يظهر ميله إليه من رسالته فى التقيه، خلافاً لصاحب الجواهر، حيث أنّه بعد أن يذكر مختار العلاّمه الطباطبائى من الاجزاء، يذهب هو رحمه الله إلى الاحتياط، والظاهر أنّ احتياطه استحبابى ويستفاد ذلك من قوله: لاينبغى تركه.

ولكن الآملى قدس سره قد فهم من كلامه أنّ الاحتياط وجوبى كما هو مختاره فى «مصباح الهدى»، لأنّه يقول بعد ذكر الأدلّه: بأنّ الجزم بجواز الاكتفاء به مشكلٌ، لمكان عدم إحراز ما عليه الأصحاب من جهه ترك تعرّضهم لهذه المسأله، كما اعترف به صاحب الجواهر قدس سره ... .

إلى أن قال فى آخر البحث : وعليه فلا محيص فى مثل المقام عن الاحتياط، كما أفاده صاحب الجواهر قدس سره .

فلا بأس حينئذٍ بالتعرّض إلى أدلّه المسأله، حتّى نقف على مدى ظهورها ودلالتها فنستفيد منها فى مقام الفتوى ، فنقول وعليه التكلان: قد استدلّ لذلك بالأدلّه الأربعه من النقل والسيره العمليه والعقل والاعتبار .

الدليل الأوّل: فقد قيل بأنّ أدلّه التقيّه بعمومها يشـمل الأحكام الظاهريه، وهى مثل ما يستفاد من صحيح أبى عمرو الأعجمى، قال : «قال لى أبو عبداللّه عليه السـلام : يا أبا عمرو تسـعه أعشار الدين فى التقيه، ولا دين لمن لا تقيه له، والتقيّه فى كلّ شىء إلاّ فى النبيذ، والمسح على الخفّين»(۱) .

ومثله فى الجمله الخبر المروى فى «دعـائم الإسـلام» عن الصـادق عليه السـلام : «التقيه دينى ودين آبـائى، إلاّ ـ فى ثلاث: شـرب المسكر، والمسح على الخفّين، ومتعه الحجّ»(۲) .

والأمر كـذلك، لو لم يرد دليل آخر يـدلّ على عـدم الاكتفاء بمثل ذلك العمل الذى أتى به تقيّه، وإلاّ لأمكن الجمع بينهما بأنّه يجب التقيه بإتيان العمل على طبق عملهم، وبرغم ذلك لابدّ من الإعاده بعد رفع العذر، كما لايخفى .

الدليل الثانى: وهو السـيره العمليه على موافقتهم، بل وإحراز عمل الأئمّه عليهم السلام على ذلك، حيث لم ينكروا عليهم حجّهم، وكـانوا أنفسـهم يحجّون معهم، ولم ينقل من أحـدهم عليهم السـلام إتيان أعمال الحـجّ مرّتين لـذلك، ولم يأمروا شـيعتهم به أو بالإعاده، مع أنّه من المعلوم أنّه لو كانوا يقولون بـذلك أو يأمرون أو يعملون لنقل إلينا، لاسـيما مع ملاحظه تكرّر الحـجّ فى كلّ سنه، وكون الغـالب مخـالفتهم معنـا فى ثبوت الهلال، فعـدم نقل جميع ذلك، دليل على عـدمه، فيثبت بـذلك أنّهم كانوا عليهم السلام يفيضون كما أفاض الناس، ويجرون على جريهم، فيكون ذلك دليلاً قطعياً على الاجزاء، وعدم لزوم الإعاده .

الـدليل الثـالث: وهو دليـل العقـل، وذلـك أنّه لولا الاجزاء فى مثل الحـجّ، للزم الحرج الشديـد ، بل ربما إيقاع النفس فى الخطر بتكرار الأعمال فى يومين أو

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۴، أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ۲.

۲- دعائم الإسلام: ۱ / ۱۳۳.

أيّام، مع ملاحظه حراره هواء الحجاز، وعدم مساعده الوسائل للإقامه والوقوف

فی المواقف، مع ملاحظه منعهم الشدید عنه، بل ولزوم العسر والحرج لأهل البلاد النائیه فی إعاده الحجّ فی المستقبل عند الاختلاف، مع أنّه یحتمل وجود نفس الاختلاف فی السنه القادمه أیضاً کما هو الغالب، کما أنّه قد یتّفق اتحادهم مع الشیعه فی ثبوت الهلال، فلازم جمیع ذلک لأهل البلاد النائیه هو صرف العمر کلّه أو کثیره فی هذه الاُمور لأجل أداء حجّ صحیح، وهذا أمرٌ یتعسّر علی عامّه الناس إتیانه خاصّه مع ملاحظه عدم وجود وسائل النقل فی تلک الأعوام، أو یوجب سدّ باب الحجّ لهم مع تلک العسره، فجمیع ذلک ممّا لا یرضی به الشارع، فیطمئن الفقیه بأنّه لایجب إعاده مثل الحجّ لو أتی به تقیّه.

الدلیل الرابع : الاعتبار، وهو أنّه من المعلوم أنّ مقصود الشارع من تشریع الحجّ للمسلمین هو اجتماعهم واتّحادهم علی أداء هذه الفریضه الشرعیه الاجتماعیه، ومثله لا یرضی باختلاف المسلمین، فیما یکون المطلوب اتّفاقهم، وفی مواقف کوقوفهم بعرفات، والوقوف بمشعر، وأعمال یوم النحر ونحو ذلک، وهو أمر یستفاد من لسان الأخبار الوارده فی الحجّ، ولایعدّ استحساناً محضاً حتّی یعترض ببطلان أصل دلیلیّته، کما لایخفی .

نعم ممّا لابدّ أن یذکر فی المقام هو أنّ أکثر الأدلّه السابقه، کالعقل، والسیره العملیه، والاعتبار أدلّه خاصّه تجری فی مورد خاصّ کالحجّ وهی غیر عامّه لتشمل موارد اُخری مثل صوم یوم الشکّ من أوّل شوّال حتّی یحکم بالاجزاء، وعدم وجوب القضاء بمجرّد حکمهم بثبوت الهلال ولو من شهاده فاسق فإنّه فی مثل هذه الموارد یصعب الحکم بالاجزاء .

إلاّ أن نستدلّ علی ذلک بعموم النقل، وقد ذکرنا دلالته علی ذلک، حتّی ولو من جهه عدم وجوب الإعاده والقضاء، فإثباته کذلک لا یخلو عن تأمّل، فالاحتیاط فی لزوم الإعاده والقضاء فی غیر مثل الحجّ لا یخلو عن قوّه، إلاّ فیما ورد فیه

دليل خاص يستفاد منه أنّ التقيّه يعدّ كان مجوّزاً للعمل بها حتّى من تلك الحيثيّه،

فحينئذٍ نحكم بالاجزاء وعدم الإعاده.

هذا تمام الكلام فى التقيّه بحسب عموم الموارد .

وأمّا القسم الثانى: وهو التقيّه فى خصوص المورد الذى نبحث عنه، أى المسح على الحائل لتقيه، كالمسح على الخفّين أو الجوراب ونحوهما ، ولا ـ إشكال بل ولا ـ خلاف ـ إلاّ عن شرذمه ـ فى جواز العمل بها، بل فى وجوبها، والحرمه على العمل بخلافها فى بعض الموارد، بل فساد العمل لو لم يعمل بها فى باب العبادات، كما أشار إليه بعضٌ، كصاحب «مصباح الفقيه» ، بل قد ادُّعى على ذلك الإجماع كما عن «مختلف الشيعه»، بل فى «الجواهر» هو محصّل فضلاً عن منقوله، ولم يسمع الخلاف إلاّ عن الصدوق فى «الهدايه» و«المقنع» و«الفقيه» ومن الفاضل المقداد فى «التنقيح»، وإن كان مخالفه الصدوق محلّ تأمّل، لأنّه ينقل فى «الفقيه» أوّلاً خبر جواز المسح على الحائل عن تقيّه، ثمّ ينقل ما يدلّ على النهى عنها، حيث أنّه أراد من نقله توجيه الخبر بما سيأتى إن شاء اللّه ذكره .

وكيف كان، فقد يستدلّ على ذلك بطائفتين من الأدلّه ، مضافاً إلى ما عرفت من الإجماع بكلا قسميه ، وهما:

فى المسح على الحائل تقيّةً

الأدلّه العامّه: من دليل نفى العسر والحرج واليسر والإدراك والاستطاعه ، واُخرى: الأدلّه الخاصّه، من الأخبار الوارده فى المقام.

ثمّ نتعرّض لما يتوهّم منها خلاف ذلك .

فأمّا الطائفه الاُولى: فلا إشكال فى أنّه لو لم يرخّص الشارع فى التقيّه فى مواردها، لاستلزم الحرج، إذ ربّما يوجب ترك المسح على الخُفّ المسح على بشره الرجلين أمام العامّه وفى بلادهم، تلف الأموال والضرب والشتم وغيرها ممّا لا يتحمّله الإنسان عادةً ويوجب وقوعه فى العسر والحرج الشديدين

فیشمله قوله تعالی: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»(۱).

خصوصاً مع ملاحظه خبر عبدالأعلی مولی آل سام(۲) فی بحث المسح من الحکم بالمسح علی المراره والحائل، وترغیب الإمام علیه السلام بقوله: «بأنّ هذا وأشباهه یعرف من کتاب اللّه» ثمّ أشار علیه السلام إلی الآیه ، وکذلک یمکن الاستدلال بغیره من الأدلّه الضروریه، لأنّ المسح علی الحائل تقیه هو المیسور أو المدرک والمستطاع، فلا یترک بمعسوره وغیر مدرکه ومستطاعه من المسح علی البشره، وهو واضح ، بل قد ادّعی بعض کصاحب «مصباح الفقیه» بأنّ نفی التقیه فی هذه الأشیاء علی الإطلاق، مخالفٌ لإطلاق الإجماع والضروره، ضروره أنّه لو دار الأمر بین مسح الخفّین أو ضرب الأعناق، لا یجوز الإقدام علیه، ولا یرضی الشارع بفعله، کما یدلّ علیه فحوی ترخیص الشارع بارتکاب المحاذیر التی ربّما تکون حرمتها أعظم فی نظر الشارع من ترک الصلاه فی مظانّ الهلکه، فضلاً عن ترک مباشره الماسح للممسوح .

وأمّا الطائفه الثانیه من الأدلّه: هی وجود أخبار متواتره فی موارد عدیده، لاسیما فی المقام، سنشیر إلی بعضها تتمیماً للفائده ، والکلام فی هذه الطائفه أیضاً ینقسم إلی قسمین : قسم منها: ما یستفاد منه جواز العمل بالتقیه فی کلّ ضروره واضطرار بنحو العموم ، وآخر منها: ما ورد فی خصوص المسح علی الحائل .

فأمّا الأولی منها: وهی عدّه أخبار یعدّ بعضها صحیحاً، کالخبر الذی رواه زراره عن أبی جعفر علیه السلام قال : «التقیه فی کلّ ضروره، وصاحبها أعلم بها حین تنزل به»(۳) . وصحیحه معمر بن یحیی بن سالم، ومحمّد بن مسلم وزراره قالوا :

۱- سوره الحجّ: آیه ۷۷ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۹، أبواب الوضوء، الحدیث ۵.

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۵، أبواب الأمر بالمعروف، الحدیث ۱.

«سـمعنا أبا جعفر علیه السلام یقول : التقیه فی کلّ شیء یضطرّ إلیه ابن آدم، فقد أحلّه اللّه له»(۱) . وخبر أبی بصیر، قال : قال أبو عبداللّه علیه السلام : التقیه من دین اللّه ، قلت : من دین اللّه ؟

قـال : ای واللّه من دین اللّه، ولقـد قال یوسف «أَیَّتُهَا الْعِیرُ إِنَّکُمْ لَسَارِقُونَ»(۲)، واللّه ما کانوا سـرقوا شیئاً، ولقد قال إبراهیم : «إِنِّی سَقِیمٌ»(۳)، واللّه ما کان سقیماً»(۴) .

وخبر عمر بن یحیی، عن الباقر علیه السلام قال : «التقیه فی کلّ ضروره» (۵).

بل یستفاد وجوب التقیه فی بعض الموارد .

وفی خبر الاحتجاج عن العسـکری علیه السـلام فی حدیثٍ: «أنّ الرضا علیه السـلام جفا جماعه من الشـیعه وحجبهم، فقالوا : یابن رسول اللّه صـلی الله علیه و آله مـا هـذا الجفـاء العظیم، والاسـتخفاف بعـد الحجـاب الصـعب ؟ قال : لـدعواکم أنّکم شـیعه أمیر المؤمنین، وأنتم فی أکثر أعمالکم مخالفون ومقصّرون فی کثیر من الفرائض، وتتهاونون بعظیم حقوق اخوانکم فی اللّه، وتتّقون حیث لا تجب التقیه، وتترکون التقیه حیث لابدّ من التقیه»(۶) .

وغیر ذلک من الأخبار العامّه التی یجدها المتتبّع فی کتب الأخبار .

وأمّا الثانیه: وهی مثل خبر صـحیح أبی الورد، قال : «قلت لأبی جعفر علیه السـلام : إنّ أبا ظبیان حدّثنی أنّه رأی علیّاً علیه السـلام أراق الماء، ثمّ مسح علی الخفّین.

فقال : کذب أبو ظبیان، أما بلغک قول علیّ علیه السلام فیکم سبق الکتاب الخفین؟

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۵، أبواب الأمر بالمعروف، الحدیث ۲.

۲- سوره یوسف: آیه ۷۰ .

۳- سوره الصافات: آیه ۸۹ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۲۵، أبواب الأمر بالمعروف، الحدیث ۴.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۲۵، أبواب الأمر بالمعروف، الحدیث ۸ .

۶- وسائل الشیعه: الباب ۲۵، أبواب الأمر بالمعروف، الحدیث ۹.

فقلت : فهل فيهما رخصه ؟ فقال : لا إلّا من عدوّ تتّقيه، أو ثلج تخاف على رجليك»(۱) .

فإنّه صريح فى كون جواز المسح على الخفّين كان فى إحدى الحالتين ، ومن الواضح أنّ العدوّ يشمل المخالف، خصوصاً مع ملاحظه مورد السؤال، يفهم المقصود من لفظ العدوّ .

هذه جمله من الأدلّه الدالّه على ذلک ، مضافاً إلى استفاده جواز ذلک من مفاد بعض آخر من الأخبار .

نعم ، قد يتوهّم المعارضه والمنافاه، مع عدد من الأخبار الناهيه عن العمل بالتقيه، مثل صحيحه زراره أو حسنته، قال : قلت له: «فى مسح الخفّين تقيّه ؟ فقال : ثلاثه لا أتّقى فيهنّ أحداً: شرب المسكر، ومسح الخفّين، ومتعه الحجّ ، قال زراره : ولم يقل الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهنّ أحداً»(۲) .

حيث أنّه يدلّ على أنّ المسح على الخفّين ليس ممّا يُتّقى منه .

وخبر أبى عمرو الأعجمى، قال : «قال لى أبو عبداللّه عليه السلام : يا أبا عمرو تسعه أعشار الدِّين فى التقيه، ولا دين لمن لا تقيه له، والتقيه فى كلّ شىء إلّا فى النبيذ، والمسح على الخفّين»(۳) .

والخبر الذى رواه فى «دعائم الإسلام»(۴) عن الصادق عليه السلام : «التقيه دينى ودين آبائى إلّا فى ثلاث : شرب المسكر، والمسح على الخفّين، ومتعه الحجّ» .

فدلاله هذه الأخبار على استثناء المسح على الخفّين عن التقيه واضحه .

فكيف الجمع بينهما وبين ما سبق من الخبر والإجماع ؟

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۸، أبواب الوضوء، الحديث ۵.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۸، أبواب الوضوء، الحديث ۱.

۳- وسائل الشيعه: الباب۲۵، أبواب الوضوء، الحديث ۳ و أبواب الأمر بالمعروف، الباب ۲۴، الحديث۲.

۴- دعائم الإسلام: ۱ / ۱۳۳.

فیمکن أن یجاب بأجوبه لا یخلو بعضها عن قوّه، کما لا یخلو بعض آخر من التوجیهات عن الضعف، فالأولی الإشاره إلی جمیعها، فنقول : أوّلاً : فإنّ دلاله خبر صحیح أبی الورد علی الجواز تکون بالصراحه، لکونه مورد السؤال من جهه الرخصه فیها، فأجاب علیه السلام بجوازها فی موردین، هذا بخلاف الأخبار الناهیه، حیث لا یکون إلّا ظاهراً فی عدم الجواز، لإمکان الحمل علی بعض ما سیُذکر إن شاء اللّه، فیکون التعارض بینهما بالنصّ والظاهر، فلا إشکال فی تقدّمه علیه،

فیحکم بالجواز، کما لایخفی .

وثانیاً : لو سلّمنا ظهور کون کلّ واحد منهما، ولکن نقول بأنّ من الأخبار الناهیه هو خبر صحیح زراره، حیث قد نفی التقیه عن فعل الإمام علیه السلام ، ولکنّه لم یحکم بوجوب ترکها لجمیع المؤمنین، فلعلّه یصیر بیاناً لحمل خبرین آخرین علی ذلک، وإن لم یکن فیهما ما یدلّ علیه ، فعلیه یکون حکم خبر زراره المجوّز للتقیه خالیاً عن الإیراد والتخصیص فیجب العمل علی طبقه.

وثالثاً : لو سلّمنا عدم إمکان ذلک الحمل فی الخبرین، وأنّه کان الواجب علینا إعمال قواعد باب التعارض فی الطائفتین من الخبرین وخبر زراره، لأنّ الخبر المعارض لخبر زراره قد خرج عن کونه طرفاً للمعارضه معه، وذلک بما فهمه زراره من الاختصاص للإمام، فیبقی الخبران الآخران وهما حدیث دعائم الإسلام وحدیث أبو عمرو الأعجمی ، فأمّا حدیث دعائم الإسلام، فقد حقّقنا فی محلّه أنّه لایعدّ دلیلاً ولا یمکن الاعتماد علیه إلّا من باب التأیید، فهو غیر قابل للمعارضه .

فبقی خبر أبی عمرو الأعجمی، لکنّه لم یرد فی حقّ الأعجمی مدحٌ فی کتب الرجال ، بل المذکور فی «جامع الرواه»(۱) مجرّد کنیته دون اسمه، ولم یذکر فی

۱- جامع الرواه: ۲ / ۴۰۷.

حقّه شيئاً من المدح والقدح، كما قال المامقانى صاحب «تنقيح المقال»: «أبو عمر (بغير واو) الأعجمى، روى فى المحكى من «الكافى» باب التقيه، عن هشام بن سالم عنه عن أبى عبداللّه عليه السلام ، ولم أقف على اسمه ولا حاله».

فلا يكون الخبر موثّقاً من جهه جهاله راويه، إلاّ أنّه مصحّح بنقل ابن أبى عمير الذى يعدّ من أصحاب الإجماع التى أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنهم، إلاّ أنّه بما أنّ راوى الحديث قبل ابن أبى عمير كان إبراهيم بن هاشم فقد

أطلق على الخبر أنّه حسنه لمكان إبراهيم بن هاشم حيث أنّه ممدوح عند الرجاليين لكنّه لم يوثّق. هذا حال هذه الطائفه من الأخبار .

وأمّا حال الطائفه المقابله لها مثل خبر زراره فهو يدلّ على اختصاص التقيّه للإمام عليه السلام ، فيكون حاله مثل حال خبر أبى عمرو الأعجمى، من جهه وجود إبراهيم فى سلسله سنده . وأمّا بقيّه رواه سلسله السند فإنّ جميعهم يعدّون فى غايه الوثاقه والصحّه .

وأمّا حال خبر أبى الورد الذى دلّ على جواز التقيه حتّى فى المسح على الخفّين، فإنّه لا إشكال فى وثاقه رواه سلسله السند الواقعين قبل أبى الورد .

وأمّا أبى ورد نفسه، فإنّ «جامع الرواه» لم يذكر اسمه، لكن نقل حديثاً دالاًّ على توثيقه ، وأمّا فى «تنقيح المقال»(۱) للمامقانى فقد ورد فيه قوله: قال فى «منتهى المقال»: إنّه ربما أجمع الأصحاب على العمل بروايته، كما فى المسح على الخفّين للضروره، وعدّه فى «الوجيزه» ممدوحاً ، ثمّ إنّ فى كون أبى الورد بن قيس الذى ذكره الشيخ رحمه الله فى عداد أصحاب علىّ عليه السلام متّحداً مع أبى الورد الذى ذكره فى باب أصحاب الباقر عليه السلام كلاماً ، وعن السيّد الداماد قدس سره إنّه قال : لم يستبن لى بعدُ اتحادهما . نقول : لا مانع من الاتّحاد » انتهى كلامه .

۱- تنقيح المقال: ۳ / ۳۷.

والحـديث الذى نقله «جامع الرواه» وكذلك «تنقيح المقال» فى حقّه، هو الخبر المروى عن الصادق عليه السـلام من أنّ مَنْ عمل كذلك عاد من حجّه مغفوراً له .

وكيف كان فهو مضافاً إلى وثاقه نفس أبى الورد، فإنّ فى سلسـله سـنده حمّاد بن عثمان، وهو يعـدّ من أصـحاب الإجماع، وهذا ممّا يوجب صيروره الخبر مصحّحاً فيكون معتبراً، فإذا وقع التعارض بين الطائفتين من الأخبار المجوّزه والناهيه، ولم يمكن الجمع الدلالى بينهما، فنرجع إلى المرجّحات السنديه ، فقد

يمكن أن يقال بأرجحيه سـند أبى الورد على سـند الخبر الـذى يعارضه ، مضافاً إلى كونه مؤيّداً بمرجّحات خارجيه من الإجماع والضروره وغيرهما فعلى هذا يكون الحكم بالجواز مقدّماً، كما لايخفى .

مع أنّه ذكر لخبر زراره محامل لا يخلو ذكرها عن فائده ؛

منهـا : أن يكون وجه اختصـاص الحكم بالإمـام عليه السـلام كونه كـان معروفـاً عنـد عـامّه النـاس وخاصّه المخالفين وأنّهم أئمّه ومجتهدون ولا يتّبعون غيرهم وأنّ لهم مذهباً خاصّاً، وأمّا عامّه المؤمنين فإنّ المخالفين كانوا يشدّدون النكير عليهم فى مخالفتهم مع مذاهبهم وفتاوى أئمّتهم.

منهـا : أن يكون المراد بعـدم الاتّقـاء فى الثلاـثه أو الاـثنين، المـذكورات فى الخبر هو معروفيه طائفه الشـيعه، أى أنّ العامّه كانوا يعرفون ويعلمون أنّ الشـيعه لا تتّقى فى هـذه الاُمور فلا يشدّدون معهم فيها، وأمّا فى غيرها فلا يعرفون ذلك، وكانوا لا يتحمّلون مخالفتهم معهم.

كمـا لاـ ينـافى أيضـاً جواز التقيه فى إحـدى الثلاـثه أيضـاً لو وقعت فى شـرائط خاصّه، من التقيه الموجبه للخوف على النفس أو المال، حيث يجوز العمل بهذه الثلاثه حينئذٍ من باب التقيّه، لانصراف هذه الأخبار عمّا هو المفروض .

منهـا : أن يكون المقصود من نفى التقيه، هو نفى آثارهـا الوضـعيه، لاـ نفى وجوب التقيّه تكليفـاً، بمعنى أنّ المسـح على الخفّين المأتى به تقيّه غير ممضى

شرعاً، بأن يكون جزءً من الوضوء، فيجب عليه إعادته بعد ارتفاع الضروره، ولا تصحّ الصلاه معه . هذا كما عن صاحب «مصباح الفقيه» .

وفيه: بأنّه لا يجرى هذا الجواز فى مثل شرب المسكر، بل ولا فى متعه الحجّ، بما قد عرفت منّا تفصيلًا، من استفاده الاجزاء مع التقيّه فى الحجّ، إن كان من جهه الاختلاف فى الموقف ، وأمّا إن كان من جهه الاختلاف فى الحكم، كما لو أتى الشيعه النائى فى سفره الأوّل بالحج الافرادى ــ الذى هو ملك العامّه ويجوز

عندهم ذلك ــ بدل حجّ التمتّع الذى هو فرض الشيعى النائى عن الحرم، فإنّ الحكم بعدم الاجزاء له وجه، لو لم نقل استفاده الاجزاء من عموم دليل التقيه، كما يستفاد منه تبديل الحكم التكليفى .

منها : أن يكون المراد أنّ هذه الأشياء ليس على حدّ سائر أحكامهم ممّا يجوز التديّن بها تقيّه، ملاحظهً للمصلحه النوعيه، من دون إناطتها بالضرر الشخصى. أو أن يكون المراد عدم مشروطيه هذه الموارد بعدم المندوحه واقعاً، لإمكان إجراء التقيه بغسل الرجلين لا مسح الخفّين، لأنّ العامّه أنفسهم يقولون بالتخيير بين غسل الرجلين أو مسح الخفّين . فهو أيضاً يصحّ فى مثل المسح على الخفّين لا فى غيره، كما لايخفى .

منها : أن يكون المقصود أنّ التقيه فى هذه الموارد تكون رخصه ــ كإظهار كلمه الكفر ــ لا عزيمه، كما فى غير هذه الموارد، وهو كما عن الشيخ الأعظم قدس سره .

لكنّه لا يناسب مع حال التقيه، إذا استلزم الضرر الشخصى عليها فى ترك إحدى الثلاثه، فلا إشكال حينئذٍ بأن تكون التقيه واجبه قطعاً .

وكيف كان، فإنّه فضلًا عمّا ذكرنا من الضعف فى الأخبار الناهيه ورجحان الطائفه التى فى مقابلها، فإنّه نضيف دليلًا آخر دالاًّ على الضعف وهو ملاحظه اختلاف لسانها من جهه المتعلّق، حيث يكون الاستثناء فى بعضها بالثلاثه ــ كخبر «دعائم الإسلام» ــ وفى غيره باثنين ــ كما فى خبر أبى عمرو الأعجمى .

اعتبار عدم المندوحه فى العمل بالتقيّه

هذا كلّه، فضلاً عن أنّه يزيد فى ضعفها إعراض الأصحاب عن العمل بها.

فثبت أنّ الحقّ هو جواز المسح على الخفّين لو كان مورداً للتقيّه، سواء كان بلحاظ ملاحظه الضرر الشخصى عليه، أو على أهله ومن ينتسب إليه، أو على ثالث من الشيعه الموجب للخطر عليه، ونظائره، كما لايخفى .

فظهر ممّا ذكرنا عدم تماميه كلام السيّد أبى الحسن الاصفهانى فى «الروائع»(۱) حيث جعل خبر أبى الورد خارجاً عن أخبار التقيه، وقال : إنّ المراد

من عدوّ تتّقيه، هو الاضطرار الشخصى والضروره، لا التقيه عن المخالفين، فيكون المسح على الخفّين داخلاً تحت الأخبار الناهيه بلا معارض، فلا يجوز العمل بالتقيه فى الثلاثه، إلاّ أن تتحقّق الضروره، فيدخل فى أدلّتها كسائر الموارد» .

وذلك لأنّه أوّلاً ـ : ورد ذكر موردين من الضروره، وذلك العدوّ والثلج بالخصوص، مع إمكان ذكر عنوان كلّى أمر مستبعد، خصوصاً مع دوران الأمر بين التأسيس فى الموردين أو التمثيل أو التأكيد، ومن المعلوم أنّ الأوّل أولى .

وثانياً : لو سلّمنا خروج خبر أبى الورد عن أخبار التقيه، فيبقى عموم أخبار التقيه شاملاً للثلاثه أيضاً، خصوصاً مع اعتضاد العموم بعمل الأصحاب والإجماع، فضلاً عمّا سيأتى من ذهاب كثير من الفقهاء إلى عدم اعتبار عدم المندوحه فى جواز العمل بالتقيّه، وإن كان العمل بالاحتياط فى الثلاثه قوىّ، لو لم يقتض الضرر الشخصى له علماً أو ظنّاً قابلاً ـ للاعتماد، فإن حصل له أحد الأمرين، فإنّ تركه يكون أولى، بل ربّما كان العمل على طبق التقيّه واجباً وتركه حراماً ، هذا .

هاهنا عدّه فروع :

الفرع الأوّل: قد وقع الخلاف بين فقهائنا، فى أنّه هل يعتبر فى جواز العمل

۱- الروائع الفقهيّه: ۲ / ۱۵۶.

بالتقيّه عدم المندوحه أم لا ؟

فذهب بعض إلى اعتباره، كصاحب «المدارك» وذلك من باب التمسّک بمضمون ما تقتضيه الأدلّه الأوّليه فى كلّ شىء ألا وهو العمل على وفق مقتضاها، إلاّ ما يوجب الضرر الشخصى عليه أو على مثله من المكلّفين، فإذا كانت الواقعه ممّا لها مندوحه من دون خوف ضرر، أى إذا كان بإمكان المكلّف أداء التكليف من دون أن يضطرّ لمخالفه التقيه الموجب لحدوث الضرر عليه، فيكون الدليل

فى مقتضاه سالماً فيجب العمل على طبقه .

وذهب آخرون وهم كثيرون إلى عدم الاعتبار، كالشهيدين والمحقّق الثانى والعلاّمه الطباطبائى، وكثير من المتأخّرين من أصحاب التعاليق على «العروه الوثقى»، بل ولم يشاهد من المحشّين من خالف فيما قلناه، مستدلّين على دعواهم بأنّ إطلاقات الأخبار الوارده فى التقيه، وإشعار بعض الأخبار الوارده فى الحثّ على أداء صلاه الجماعه معهم على نحو الإطلاق، بل المنصوص فى بعضها بأنّ الصلاه خلفهم كالصلاه خلف رسول اللّه صلى الله عليه و آله ، فإنّ جميعها ممّا يوجب الاطمئنان للفقيه على ذلک ، وفى «الجواهر» قال : ولعلّه هو الأقوى، وإن ذهب فى آخر كلامه إلى تفصيل بالأصاله أو المقدّمه، فإن كان الأولى اتّجه الوجوب وإلاّ فلا ، ولعلّه عند الشکّ يبنى على الوجوب الأصلى ، انتهى كلامه .

حيث يستفاد منه التفصيل بين مورد المسح على الخفّين من جواز العمل بالتقيه بهذا التفصيل، بأنّه يجوز مع المندوحه بغسل الرجلين، إن قلنا بكون المباشره بالنداوه وجوبها مقدّمى لا أصلى، وإلاّ إن كان أصليّاً، فلا يجوز إلاّ مع عدم المندوحه.

هذا، وقد نقل صاحب «الجواهر» قولاً بالتفصيل بين ما كانت التقيه بالخصوص مورداً للأمر كالصلاه معهم، فيجوز أن يُصلّى المكلّف صلاته تقيّه حتّى مع المندوحه، وبين ما لا يكون جواز العمل به إلاّ بأدلّه عامه وارده فى

التقیه، فلا یجوز إلّا مع عدم المندوحه .

وفی «الجواهر»: أنّه لم أرَ لـذلک وجهـاً صـحیحاً ، ولعلّه کان من جهه دعوی انصـراف عموم أدلّه التقیّه عمّا فیه المنـدوحه، هـذا بخلاف ما ورد فیه الأمر بالتقیّه، حیث کان الظاهر منه الإطلاق حتّی فی صوره وجود المندوحه .

وقول رابع بالتفصـیل بین الثلاـثه المسـتثناه فی الأخبـار، حیث لا یجوز العمل إلّا مع عـدم المنـدوحه، بخلاف غیرها، حیث یجوز حتّی مع المندوحه، وهو کما

یسـتفاد من فتوی بعض الفقهاء کالعلّامه فی «التذکره»، والشـهید فی «الذکری»، بل الحکم بالتعیّن فی «الریاض» و«البیان»، بل فی «المدارک»: قطع الأصحاب بجواز المسح علی الحائل للتقیه إذا لم تتأدّ بالغسل .

وفی «الحدائق»: أنّه صـرّح جملهٌ من الأصـحاب بتعیّن الغسل، ولا یجزئ غیره ، بل نسب صاحب «الذخیره» ذلک إلی الأصحاب، لکون غَسـل الرجلین فی الوضوء أقرب إلی المـأمور به، لمـا فیه من إلصـاق الیـد بالرجـل، وکون الرجل من أعضاء الوضوء دون الخفّ .

هذه جمله الأقوال فی المسأله .

فی کیفیّه المسح علی الخفّین عند التقیّه

ونحن نقول : لا إشکال فی أنّ الوظیفه العمل علی طبق مقتضی الدلیل الأوّلی فی کلّ موضوع، لأنّه المستفاد منه، وهو اللازم من جهه الخروج عن العهـده، فلایجوز رفع الیـد عن مقتضـی الأدلّه الأوّلیه إلّا عنـد قیام دلیل ثانوی یفید ذلک إمّا من باب النصّ أو الظهور، حتّی یجب العمل بالدلیل الثانوی ویرفع الید عن الدلیل الأوّلی .

ففی کلّ مورد تکون الضروره موجوده فی العمل بالتقیّه، وهو ما لا تکون فیه المندوحه، فهو ممّا لا إشکال فیه فی جواز رفع الید عن الدلیل الأوّلی للضروره، ووجود دلیل التقیّه، فلا إشکال فیه من دون تفصیل بین الثلاثه المستثناه وغیرها .

وأمّا ما لا یکون کـذلک، فـدلیل الضـروره غیر جارٍ فیه، فیبقی حینئـذٍ عموم الـدلیل الـدالّ علی جواز العمل بالتقیّه، فما لیس فیه دلیلًا آخراً فی قبال ذلک

الدلیل ـ کغیر الثلاثه ـ یمکن الحکم بجواز رفع الید عن الدلیل، بدعوی ظهور أدلّه التقیه فی التوسعه، وکون المصلحه النوعیه فیها هو الجری علی طبق عملهم فی بعض الموارد، کما استفدنا ذلک من الأدلّه الوارده فی الحجّ، وملاحظه سیره الأئمّه علیهم السلام معهم، خصوصاً مع التأیید بالشهره المتحقّقه، لو لم نقل بوجود إجماع منقول فی المورد ، بل قد یؤیّد من ظهور بعض الأخبار الجواز بالعمل بالتقیّه فیما کانت المندوحه موجوده هنا، کالصلاه مع جماعتهم فی مکّه والمدینه، وأمثال

ذلک، فیطمئنّ الفقیه من مجموع ذلک، جواز رفع الید عن مقتضی الدلیل الأوّلی .

نعم ، قد یشکل الأمر فیما إذا کان الدلیل بالخصوص وارداً فی عدم جواز التقیه فی موضع معیّن کالثلاثه المستثناه ، فلا یبعد حینئذٍ الحکم فی هذه الموارد بعدم جواز العمل بالتقیه، بمثل سائر الموارد، بل لابدّ فیها من صدق الضروره، ولو عرفاً فی جواز العمل بالتقیه، فمن کان قادراً علی العمل بغیر التقیه وکان بإمکانه ذلک فلا یجوز له العمل بها بمجرّد وجود المخالف، وأمثال ذلک .

ولذا قلنا بأنّه یجب أن یحتاط فی العمل بالتقیّه، ولایجب علیه العمل بها إلّا إذا استوجب عدم العمل بها له العلم أو الظنّ بالضرر الشخصی أو النوعی، أو کان وقوعهما قویّاً، لعدم وجود إجماع فی ذلک بخلاف غیرها من إمکان دعواه، کما لایخفی .

الفرع الثانی : حیث قد عرفت من جواز المسح علی الخفّین فی حال التقیه ومع عدم وجود المندوحه قطعاً، أو مع المندوحه علی خلاف الاحتیاط، فإنّه بعد ثبوت ذلک نقول: إنّه یجب توفّر الشروط، أی علیه أن یراعی فی المسح علیهما ما یجب رعایته فی المسح علی البشره، من کون المسح علی ظاهر الخفّ لا ـ باطنه، ومن کونه فی أعلی الخفّ لا أسفله، وکونه بالنداوه لا بماء خارجی، وکونه مشتملاً للاستیعاب الطولی، وبعباره اُخری یقوم الخفّ مقام البشره ، فکلّ ما کان ضروریّاً وجوده حین المسح علی البشره یجب توفّره حین المسح علی الخفّ، بل قد یستفاد وجوب ذلک ـ مضافاً إلی أنّ مقتضی الأدلّه هو رفع الید عنها بقدر ما

تحقّق فيه التقيّه، لاـ أزيـد ـ من الإجمـاع القـائم فی المقـام، حيث يفهم من كلاـم العلاّـمه فی «المنتهی» بقوله كمـا نقله صاحب «الجواهر» : انّه لو مسـح أسـفل الخفّ دون أعلاه، لم يجز عندنا فی ضـروره الجواز، وهذا مذهب عامّه أهل العلم، إلاّ ما نقل عن بعض أصحاب الشافعی، وبعض أصحاب مالک ، انتهی كلامه .

الفرع الثـالث : فيمـا إذا قلنـا بوجوب العمـل بالتقيه فی مورد وترک الحكم الأوّل مثل المسـح علی الخفّين، وأنّه إذا لم يعمل بها لترتّب عليه الضرر الشخصی أو

النوعی، ولكن برغم ذلک فقـد أقـدم علی ترک التقيّه والعمل بالحكم الواقعی والمسـح علی رجله بـدل المسـح علی الحائل من الخفّ وغيره، فإنّ مثل هذا هل يوجب ذلک بطلان الوضوء أم لا ؟

قـد يقال : نعم، لما فی «الجواهر» بأنّ المسـح الذی ليس بمأمور به فی ذلک الحال ، بل هو منهیّ عنه ومأمورٌ بتركه كيف يقع به امتثالاً... إلی آخره.

ولا بأس بالإشاره إلی المسأله تفصيلاً فی الجمله ، فنقول : فقد يمكن الاستدلال للبطلان بأُمور ثلاثه :

الأمر الأوّل : أنّ الظاهر من أدلّه التقيه وأوامرها، هو كون العمل بالمأمور به عنـد وجوبها مقيّـداً بكونه علی وجه التقيه، فلا يكون المسح علی البشره مأموراً به، ولا جزء من أجزاء الوضوء ، بل الجزء حينئذٍ ما هو المنطبق عليه التقيّه من المسح علی الخفّين مثلاً، لأنّـه الحكم الواقعی الثـانوی حينئـذٍ، فصـار العمـل بغيرهـا موجباً لكون المأتی به غير مطابق للمأمور به، وهو معنی البطلان، وهو المطلوب .

وقد أُجيب عنه «فی مصباح الهدی»: بالمنع عن استفاده تقييد الواقع بما يوافق التقيه، لأنّ الوضوء المشتمل علی مسح الخفّين ليس هو المـأمور به فی حـال التقيه، بـل المسـح عليهمـا يعـدّ الأـمر بالواجب فی واجب آخر وهو الوضوء الواقعی فی حال التقيه، نظير حرمه الفعل الخارجی كالنظر إلی الأجنبيه فی حال الصـلاه، حيث أنّ حرمته لا توجب تقييـد الصـلاه بعدمه، فكذلک الوضوء لا يقيّد بوجود

المسح على الخفّين، بل الواقع باق على ما هو عليه، إلاّ أنّ المكلّف لا يتمكّن من الإتيان به والوصول إلى مصلحته وملاكه، من جهه ما يترتّب عليه من الضرر المترتّب على تركه .

هل يصحّ وضوء من ترک التقيّه فی الوضوء؟

ثمّ أورد على نفسه بقوله: أنّه بأنّه على ذلک يلزم أن لا ـ يكون الوضوء باطلاً ـ لو ترک المكلّف المسح على الخفّين فی حال التقيه، لعدم كونه جزءاً للوضوء، بأن ترک المسح على البشره للتقيّه وكان مرخّصاً، مع أنّ الظاهر عدم الخلاف فی

بطلان فی هذه الصوره .

ثمّ أجاب : بأنّ منشأ البطلان إنّما هو ترک المسح فی هذا الوضوء المعيّن الواجب عليه، وذلک حيث أنّ المسح على الخفّين يعدّ مرتبه من مراتب المسح الواجب، كما يشعر به وجوبه عند سائر الضرورات، كما يشير إلى ذلک خبر عبد الأعلى من الأمر بالمسح على المراره عند عدم التمكّن من رفعها، حيث نبّهه إلى إفاده الحكم من القرآن وأنّه أفاد بأنّ المسح الواجب فی الوضوء ينحلّ إلى مسح، ومباشره للماسح مع الممسوح، فإذا سقط قيد المباشره للحرج ــ كما فی مورد الخبر ــ أو للضرر ــ كما فی التقيه ــ أو سائر الضروب، يبقى وجوب أصل المسح على حاله ، انتهى كلامه . لكنّک خبير بما فی كلامه :

أوّلاً ـ : بأنّه إذا فرض أنّ المسح على الخفّين لم يكن من الجزء الواجب فی حال التقيه، بل هو واجب فی واجب فحينئذٍ لو ترک ذلک فی حال التقيه، وكان ترک مسح البشره مرخّصاً فيه بحسب الفرض، فلا وجه للحكم ببطلان الوضوء بما قاله من أنّه قد ترک المسح الواجب، لأنّ ترک واجب غير مرتبط وأجنبی عن واجب آخر، إلاّ ـ بكونه ظرفاً له، لا يوجب البطلان، بمثل ما لا يستلزم وقوع النظر المحرّم إلى الأجنبيه فی الصلاه بطلانها لانفصاله عنها وكونه فيها مظروفاً لها، فالحكم بالبطلان موجب للظنّ بكونه جزءاً فی حال التقيه .

ثانياً : لو كان الأمر كذلک فی التقيّه، فإنّ من الممكن الحكم بمثله فی المسح

على المراره، لأنّ ما هو الواجب الـذى كان جزءاً، ليس إلّا المسح على البشـره، لا المسح على المراره، وهو واجب فى واجب فى حال الضروره.

هـذا ، مع أنّ الاسـتدلال فى ذيله من توقّف معرفته من الكتاب إلى انحلال الواجب إلى المسـح ومباشـره الماسح للممسوح، يدلّ على كونه جزءاً للوضوء، وإلّا لأمكن فرض المسح بلا موضع جزءاً له أيضاً كما لايخفى .

ثالثاً : بأنّ قوله فلو أتى به فقد أتى بما هو واجد للصلاح، ليس فى محلّه، لأنّ

مورد التقيه ـ كما سيأتى اعترافه بذلك ـ يكون من جهه حدوث المفسده المترتّبه على تركها، من إراقه الدماء، إذلال المؤمنين الموجب للإضـرار الشخصـى أو النوعى لهم، فلاـ إشـكال فى أنّ المسـح على البشـره المسـتلزم لمثـل هـذه الاُمور، لا يكون فيه صلاحاً، وما ينطبق عليه مثل هذه المفاسد لا يطلق عليه المصلحه .

وكيف كـان، مـا ذكر فى وجه الأوّل فى بطلاـن الوضوء من جهه ترك الجزء الواجب، لاـ يخلو عن قوّه، بمقتضـى دليـل التقيه، حيث قد يجعل الجزء مانعاً، أو المانع جزءاً وشرطاً، كما لايخفى .

الأمر الثـانى : قيل فى وجه بطلانه أنّ الأمر بالتقيه كالمسـح على الخفّين، موجب للنهى عن المسـح على البشـره، ويكون المسـح عليها منهيّاً عنه، لأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه، والنهى عن عمل عبادى الذى فيه قصد فيه القربه موجب لفساده .

لكنّه مخدوش أوّلاً : بمنع كون المسح على الخفّين ضدّاً للمسح على البشره فى حال التقيه، لعدم وجود آثار الضدّيه فيه، لإمكان اجتماعهما والإتيان بهما، والحال أنّ الضدّين لا يجتمعان .

وثانياً : لو سـلّمنا كونه ضـدّاً لكنّه ضـدٌّ خاص، والاقتضاء إن قلنا به كان فى ضـدّ العام لا الخاصّ ، ولكن يمكن الخدشه فى كلا الجوابين : إمّا عن الأوّل: بأنّه لا تضادّ بين مسح البشره مع المسح على الخفّين بحسب طبعهما لولا التقيّه، بل هما

مختلفان، لکن الملاک فی تحقّق الضدّیه ملاحظه حال انطباق التقیه علی العمل ، فبناءً علیه هل یمکن جمعهما معاً مع عدم کون المسح علی البشره ضدّاً للتقیّه أم لا ـ؟ ومن الواضح أنّ التضادّ فی الوجود فی المسحین، مع حفظ التقیه، موجود قطعاً، یعنی لا یجتمع مسح البشره مع وجود التقیّه المنطبقه علی وجود المسح علی الخفّین وهذا کاف فی إثبات عدم التضادّ بینهما.

وأمّا عن الثانی، بإمکان أن یقال : بأنّه وإن کان المسح علی البشره ضدّاً خاصّاً،

إلاّ أنّه ینطبق علی ذلک عنوان ترک التقیه، لأنّ معنی قوله: لا تمسح علی البشره هو أنّه لا تترک التقیه ، فإذا سلّمنا الاقتضاء فی الضدّ العام، فإنّه یشمل ذلک الضدّ الخاصّ المفروض أیضاً .

ولکن الإنصاف عدم تمامیّه ذلک، لأنّه لو قلنا بذلک، فلازمه تسلیم الاقتضاء فی تمام موارد الضدّ الخاصّ، لأنّه متّحد معه، ومنطبق علیه الضدّ العام، من جهه ملاحظه ضدّیته، مثل قوله: صلِّ ولا تأکل، حیث أنّ الأکل منطبق علیه ترک الصلاه وبطلانه، وهکذا، والحال أنّ الأمر لیس کذلک .

وثالثاً : لو سلّمنا الاقتضاء، إنّما هو ثابت فی المأمور به المضیّق، لا الموسّع، مثل التقیه أو الواجب الذی هو موسّع فیه فلا یجری فیها کون الأمر بالمسح علی الخفّین المطابق للأمر بالتقیه مقتضیاً بالنهی عن المسح علی البشره، حتّی یوجب کونه منهیّاً عنه .

وهو أیضاً مخدوش، لأنّه إذا فرض التسلیم فی أصل الاقتضاء، أی إذا قلنا بجریان النهی عن الضدّ الخاصّ فی کلّ مورد وقع فیه أمر وجوبی للضدّ الآخر، وهو المسح علی الخفّین، المطابق للتقیه، وقلنا إنّ وجوب العمل بالتقیه ثابت حتّی مع الاختیار ووسعه الوقت، أی وإن جاز له إخراج نفسه عن موردها بترک ذلک المکان أو الزمان، إلاّ أنّه إذا أقام به وأتی بما کان علیه فیه التقیه، لابدّ أن یترک ما هو موجب لخلافها، فیکون نهیه أیضاً مثل أمره، وحرمته مثل وجوبه، بلا

فرق بینهما، والقول بالافتراق لا یخلو عن مسامحه ، فالأولی هو المنع عن الاقتضاء کما عرفت، وإلّا یصحّ المدّعی .

الأمر الثالث : هو أنّ الأمر بالتقیّه کالمسح علی الخفّین، کما یوجب وجوب ما لا یجب لولا التقیه کالمسح المذکور، کذلک یوجب حرمه ما لا یحرم لولاها مثل المسح علی البشره، لأنّ مخالفه التقیه بأیّ شکل تحقّقت کانت محرّمه، من جهه دلاله الأدلّه علی ذلک لا من باب الاقتضاء، حتّی یکون متّحداً مع الدلیل السابق،

فالمسح علی البشره حرام لکونه مخالفاً للتقیّه، والتی تکون مخالفتها حراماً أیضاً، ومعلومٌ أنّ النهی فی العباده موجب للفساد .

فقد أشکل علیه صاحب «مصباح الهدی» بقوله : وأمّا الوجه الثالث، فهو وإن کان سالماً عن الإیراد، إلّا أنّه یقتضی بطلان العمل المتروک فیه التقیه، فیما إذا أتی بما یحرم علیه فی تلک الحال، مثل المسح علی البشره فی المقام، والسجده علی التربه الحسینیّه فی الصلاه، فیما یجب فیه التقیه .

وأمّا إذا لم یأت بالمحرم، وإنّما ترک التقیه بترک ما کان یجب علیه فی حال التقیه، کترک التکتّف فی الصلاه، فیما یجب علیه التکتّف تقیّه، فإنّه لا موجب لبطلانه .

ثمّ لا یخفی أنّ البطلان فی الأوّل أیضاً منوط بعدم تدارک المأتی به المحرّم، وإلّا فلو مسح علی الخفّین بعد المسح علی البشره، مع مراعاه سائر الشروط من الموالاه ونحوها، فالظاهر هو الصحّه ، انتهی کلامه .

وفی کلامه إشکال : أوّلاً : أنّ أتی به مثالاً لما لا یکون مخالفته إلّا بترک الواجب من التقیّه، بمثل التکتّف، حیث لا یأتی بمحرّم فلا بطلان لصلاته، لا یخلو عن تأمّل، لأنّ ما یقابل التکتّف هو عباره عن جعل الیدین علی الفخذین، بحسب ما هو المتعارف عند الإمامیه والشافعیه، فوضع الید کذلک بنفسه عمل مخالف للتقیّه وحرام، فیوجب إبطال الصلاه، فکیف جعله مثالاً لما لا یعدّ ترکاً للواجب، فلو قلنا بالبطلان والحرمه کان ذلک المثال مشابهاً المسح علی البشره، کما لا

يخفى، فإن فُرض صحّه هذا الكلام، فإنّه لابدّ أن يفرض فيما لا يكون فى قبال ذلك الأمر الذى تعلّق به حكم التقيّه إلّا عدم المحض والترك التامّ، وفرضه مشكل جدّاً .

وثانياً : أنّ إيراده فى ذيل كلامه للقسم الأوّل، بأنّ إبطال المسح على البشره فى الوضوء، إنّما كان فيما إذا اكتفى به، لا مع الإتيان بالمسح على الخفّين، لا يخلو عن إشكال، لأنّه إذا سلّمنا كون ذلك حراماً، فيكون منهيّاً عنه، والنهى عنه عباره عن النهى عن الوضوء المشتمل عليه، والنهى المتعلّق بالعباده موجب للفساد،

والقول بأنّ النهى تعلّق بأمر خارج عن الوضوء فلا يوجب الفساد، ليس على ما هو عليه، كما أجابه كذلك فى «الجواهر» .

فى من يتمكّن حال العمل بالتقيّه من إيقاع العمل طبق الواقع

وكيف كان، فالحكم بالصحّه، مع العلم بالحرمه وتعمّده فى إتيان الحرام غير صحيح ، فالحقّ هو القول بالبطلان، كما عليه الحكيم، والمحقّق الهمدانى والخوئى وغيرهم ، واللّه العالم .

وأمّا لو أتى بما يوجب خلاف التقيّه، جهلاً أو سهواً أو نسياناً، صحّ وضوئه، وإن كان الأولى فى صوره التقصير فى الجهل العمل بالاحتياط، بأن يحتاط ويقدم على إعاده فعله وأن لا يكتفى بذلك، إلّا أن يكون الجهل فى أصل موضوع التقيّه، لا فى حكمها، فحينئذٍ يكون الحكم بالصحّه قويّاً.

وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه.

الفرع الرابع: أنّه قد عرفت فى صدر البحث، أنّ مقتضى الدليل الأوّلى، هو وجوب الإتيان بما يطابق المأمور به بالأمر الأوّلى، إلّا أن يحكم بدليل ثانوى بما يقتضى خلافه .

فعلى هذا، ينتج أنّه يجب العمل على طبق التقيّه، فيما إذا لم يمكنه إيجاد الفعل الصحيح الواقعى حين إراده امتثال أمره، بمعنى عدم تمكّنه فى زمان أو مكان صدور الفعل منه، إلّا من إيجاده على وجه التقيّه، كما عليه جمع من الفقهاء ، بل قد نفى الريب عنه آخرون.

فى من يتمكّن حال التقيّه من إيقاع العمل طبق الواقع

بل قـد يظهر من بعض عدم الخلاف فيه، فلو تمكّن حال العمل بالتقيّه من إيجاده على طبق الواقع، لم يجز إتيانه على وجه التقيّه، كما إذا تمكّن فى حال الوضوء من تلبيس الأمر عليهم، بأن يصبّ الماء من الكفّ إلى المرفق، المعبّر عنه فى الأخبار بردّ الشـعر، من دون أن ينوى الوضوء، لكن ينوى غَسل اليـد عنـد رجوع الماء من المرفق إلى الكفّ، وهكذا لو تمكّن عند إراده التكفير من الفصل بين يديه وعدم وضع بطن إحداهما على ظهر الاُخرى، بل يقرّب بينهما، فإذا

تمكّن من مثل هـذه الاُمور فإنّه يجب ذلك ولم يجز العمل على وجه التقيّه، لأنّ الظاهر أنّ عدم التمكّن من إتيان الواقع فى هذه المواضع كان من مقوّمات موضع التقيّه عرفاً، مع إمكان دعوى انصراف مطلقات أخبار التقيّه عن مثل هذا الفرض .

بـل ربّمـا يظهر من بعض الأخبـار أشـدّ من ذلـك، من جهه الحكم بالإتيـان بالواقع أيضاً، حتّى مع وجوب التقيه ، وهى مثل خبر البزنطى عن إبراهيم بن شيبه، قال : «كتبت إلى أبى جعفر الثانى عليه السلام أسأله عن الصلاه خلف من تولّى أمير المؤمنين، وهو يمسح على الخفّين ؟ فكتب: لا تصلِّ خلف من يمسـح على الخفّين، فإن جامعك وإيّاهم موضعٌ لا تجـد بـدّاً من الصـلاه معهم، فاذّن لنفسك وأقم»(۱) الحـديث ، والمرسـله التى حكاها المحدّث النورى فى «المسـتدرك» نقلاً عن «فقه الرضا»: عن العالم: لا تُصلّ خلف أحد إلاّ خلف رجلين، أحدهما من تثق به وبدينه وورعه، والآخر من تتّقى سـيفه وسوطه وشرّه وبوائقه وشنعته، فصلّ خلفه على سبيل التقيه والمداراه»(۲) .

وخبر دعـائم الإسـلام، بسـنده عن أبى جعفر عليه السـلام : «لاـ تصـلّوا خلف نـاصب ولاـ كرامه، إلاّـ أن تخافوا على أنفسـكم أن تشهروا، ويشار إليكم، فصلّوا فى بيوتكم،

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۳، أبواب صلاه الجماعه، الحديث ۲.

۲- مستدرک الوسائل: أبواب صلاه الجماعه، الباب ۱۵ ، ح ۳.

ثمّ صلّوا معهم، واجعلوا صلواتكم معهم تطوّعاً» (۱).

ولنا أخبار اُخرى نظير ذلك التى لا تجوّز العمل بالتقيّه، إلاّ مع الضروره القصوى.

إلاّ أنّ مقتضى الجمع مع عدد كثير من الأخبار دالّه على جواز العمل بالتقيّه أوسع ممّا ذكر حتّى مع وجود مخالف فى الموضع، مثل الخبر الذى نقله فى «مصباح الفقيه»(۲) عن العيّاشى بسنده عن صفوان عن أبى الحسن عليه السلام فى غسل اليدين : «قلت له : يردّ الشعر ؟ قال عليه السلام : إن كان عنده آخر فعل» ، ويقصد بالآخر

المخالف الذى يتّقيه، حيث لا يمكن تقييده بما إذا كان الآخر ملازماً له فى تمام الأوقات، ولم يتمكّن من طرده أو التستّر عليه، وكذا الأخبار الآمره بالصلاه معهم، والحضور فى مجامعهم، الدالّه على الحثّ العظيم على الصلاه مع المخالف، ووعد الثواب عليها، حتّى ورد أنّ الصلاه معهم كالصلاه مع رسول اللّه صلى الله عليه و آله ، وغير ذلك من الأخبار، مثل خبر علىّ بن يقطين من الأمر بالوضوء مقيّداً بأنّه لا إعاده عليه(۳) ؛ حيث لا يمكن تقييدها بالضروره ، فإنّه يستفاد من جميع ما ذكر أنّه يُحمل تلك الأخبار على الضروره حال إتيان، العمل بمعنى أنّه لو أراد البقاء فى ذلك المكان، أو إتيان العمل فى ذاك الزمان، لا يمكنه إلاّ الإتيان على صوره التقيه» .

وذلك لما عرفت بأنّ المستفاد من أخبار التقيه، هو ذلك، لاستبعاد حملها على الضروره المطلقه، حتّى مع عدم القدره بالخروج عن ذلك المكان، أو استيعاب الضروره لتمام الوقت، بحيث يفهم معنى الاضطرار المصطلح بين الفقهاء رضوان اللّه تعالى عليهم .

الفرع الخامس : إذا دار الأمر فى التقيه فى مسح الخفّين بينه وبين غسل

۱- مستدرک الوسائل: أبواب صلاه الجماعه، الباب ۶ ، ح ۱.

۲- مصباح الفقيه: كتاب الصلاه / ص۱۶۵.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۳۲، أبواب الوضوء، الحديث ۲.

الرجلين، فهل يتعيّن عليه الثانى أو يخيّر بينهما، ولا رجحان لأحدهما على الآخر.

فيه وجهان، بل قولان ، فقد نُسب إلى المشهور كما فى «شرح النجاه» القول الأوّل، وهو التعيّن، بل عن «الذخيره» نسبته إلى الأصحاب .

وادّعى فى «المدارك» قطع الأصحاب بجواز المسح على الحائل للتقيه، إذا لم تتأد بالغسل .

فيما إذا دار الأمر بين مسح الخفّين أو غسل الرجلين

وفى «الحدائق»: أنّه خرج جمله من الأصحاب بتعيّن الغسل، وانّه لا يجزى غيره، وحكى القول بالتعيين عن «التذكره» و«البيان» و«الروض» ، بل عليه جمله من أصحاب التعاليق على «العروه»، تعيتيّاً كما عن البروجردى

والشاهرودى والخمينى، أو احتياطاً وجوبياً كما عن آخرين، خلافاً لصاحب «الجواهر» والسيّد فى «العروه»، وإن تنزّل صاحب الجواهر فى آخر كلامه من ابتناء المسأله على كون المباشره مقدّمه للمسح واجباً بالأصاله فيتعيّن الغسل، أو واجباً مقدّمه، فلا يتعيّن، ويحمل على الوجوب الأصلى مع الشكّ أيضاً، فيتّحد حينئذٍ مع القائلين بالتعيّن فى صوره الشكّ .

وكيف كان، إذا أردنا الاستدلال على عدم وجوب التعيين، بعموم أخبار التقيّه وإطلاقها، مع كون المطلوب فى المسح واحداً، فإذا سقط وجوب إيصال الماء إلى البشره مسحاً، واُقيم مقامه الفعلان من مسح الخفّين أو غسل الرجلين بأمر واحد، من دون وجود رجحان شرعى لأحدهما على الآخر، لأنّ نسبه الأمر بالتقيّه إليهما على حدٍّ سواء، وتقييد النصّ والفتوى ــ بل ومعقد الإجماعات ــ فى جواز العمل بالتقيّه بما إذا لم يقدر على غسل الرجلين، وإلاّ كان هو أقرب إلى المطلوب، وأمثال هذه التعليلات لا يخلو عن إشكال، ما لم يثبت الإجماع عليه، وهو غير ثابت لأنّ المسأله غير مذكوره إلاّ عند المتأخّرين .

ولكن الأقوى ــ كما عليه جمع كثير من الأصحاب الذين قد عرفت مختارهم ــ هو التعيين، بل يمكن استناد فهم ذلك إلى الأخبار أيضاً، كما اعترف به صاحب

«شارح المفاتيح» على ما هو المنقول عنه فى «الجواهر»، وصاحب «مصباح الهدى»، لأنّه لولا خبر عبد الأعلى مولى آل سام، من ترغيب الإمام عليه السلام بقوله : «بأنّ هذا وأشباهه يعرف من كتاب اللّه من قوله تعالى : «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» امسح على المراره»(۱) .

حيث يستفاد منه كون المطلوب فى المسح على الرجلين وغيره احداث أمرين: وهما المسح والمباشره بين الماسح والممسوح، فإذا سقط الأوّل لضروره

أو تقيّهٍ، فإنّه لا دليل على سقوط الثانى عن وجوبه ، ففى المقام مثله أيضاً ، مع إمكان استفاده ذلك من الظهور العرفى الموجود فى الجمله من نفس الآيه، من جهه اتّصال المسح بالرجل، حيث يفهم أنّ المقصود هو تعدّد المطلوب ، بل قد نستفيد ذلك من توبيخ الإمام عليه السلام للسائل، بأنّ هذا وأشباهه يعرف من كتاب اللّه ، ولعلّه لذلك يحكم بالجبيره فى غسل اليدين والوجه وفى المسح واجباً، عند عدم القدره للمباشره، فالوجوب المستفاد من هذا الخبر منضمّاً إلى الآيه يكفى فى الحكم بوجوب التعيين، فلا حاجه إلى الاستدلال بخبر النسّابه الكلبى الوارد فى المسح على الخفّين، حيث قال الصادق عليه السلام : «إذا كان يوم القيامه وردَّ اللّه كلّ شىء إلى شيئه، ردّ الجلد إلى الغنم فترى أصحاب المسح أين يذهب وضوئهم»(۲).

المؤيّد بالخبر المنقول عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله : «إنّ أشدّ الناس حسرةً يوم القيامه من رأى وضوئه على جلد غيره»(۳)
.

لإمكان الخدشه فيهما، بأنّهما فى صدد بيان ردع عملهم فى قبال عملنا، وبأنّ عملهم غير صحيح، لأنّهم يمسحون على ما يكون حاله كذلك يوم القيامه .

فيما إذا كان الحائل على المسح متعدّداً

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۹، أبواب الوضوء، الحديث ۵.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۸، أبواب الوضوء، الحديث ۴.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۳۸، أبواب الوضوء، الحديث ۱۴.

وأمّـا أنّه لا يجوز ذلک حتّى مع التقيّه وإمکان غَسل الرجلين فلا ، مع أنّ المـدّعى هنا کان أعمّ من المسـح على الخفّين فى قبال غَسـل الرجلين، لأنّ المقصود هو المسـح على الحائـل تقيّةً، مع إمکان الغسل، ولـذلک ترى السيّد فى «العروه» جعل العنوان فى المسأله رقم ۴۰ هو المسح على الحائل، الشامل لغير جلد الحيوان أيضاً، ولو کان تمسّک رحمه الله بالأخبار الناهيه عن التقيّه، فى مسح الخفّين کان أولى .

کما أنّه يمکن الخـدشه للاسـتدلال بالتعيين، بکون المقام من موارد الشکّ فى المحصّل، فلازمه الاحتياط بالغَسل لا المسح ، بل الاحتياط لازم حتّى لو لم يکن

الشـکّ شـکّاً فى المحصّـِل، لـدوران الأمر هاهنـا بين التعيين للغسـل فقـط، أو التخيير بينه وبين المسـح على الخفّين، واللازم هو التعيين کمـا فى «مصـباح الهـدى» للآملى قـدس سـره ، وذلک لأنّه لو لم نسـتظهر تعـدّد المطلوب من الآيه والروايه، بل لو کان الاسـتظهار على خلاف ذلک، أى على وحـده المطلوب، فلازمه حينئذٍ کون الغسل من أحد أفراد متعلّق التقيّه کالمسح، بلا فرق بينهما، ولا خصوصيّه زائده فيه، فکما أنّ التقيه يجوّز لنا العمل بالمسح على الخفّين، کذلک يجوّز لنا الغسل، فليس فى البين قدرٌ متيقّنٌ حتّى يقال بدوران الأمر بين التعيين والتخيير، أو يقال: إنّه يکون محصّلاً للغرض قطعاً دون المسح.

فى المسح على الحائل عند الضروره

ومن المعلوم أنّ التخيير بين أفراد عنوان واحـد يعـدّ من أحکـام العقـل لا ـ الشـرع ، فالأقوى هو الاکتفاء بما ذکرنا من الاسـتدلال بالآيه والروايه، فيکون التعيين بالغسل عندنا قويّاً، کما لايخفى على المتأمِّل .

الفرع السادس : لو قلنا بجواز المسـح على الحائل مطلقاً، أو قلنا بعـدم إمکان غسل الرجلين، فحينئـذٍ قـد يکون الحائل واحـداً فلا کلام فيه، وأمّا إذا کان الحائل متعدّداً فهل يجب نزع ما يمکن نزعه أم لا ؟

والمسأله ذات قولين : قول بالوجوب، کما عليه السيّد جمال الگلبايگانى فى

«حاشیه العروه» فی المسأله الثالثه والثلاثون ، بل وهکذا الآملی فی «مصباح الهدی»، وإن فصّل فی آخر کلامه بین أن تکون الضروره من جهه التقیّه ومن جهه عمل العامّه جاز المسح علی المتعدّد ولم یجب علیه نزعه، وبین غیرها فیجب، أی بأن لا تکون الضروره فی التقیّه أو لا یکون عملهم کذلک .

وقولٌ بعدم الوجوب، کما علیه صاحب «الجواهر» والسیّد فی «العروه»، وجمیع أصحاب التعالیق علیها من المعاصرین وغیرهم.

وهو الأقوی، لأنّ ظاهر أدلّه التقیه هو تجویز العمل علی مثل هذا المسح، أی سقوط المسح علی البشره، وقیام التوضّی بالمسح علی الخفّین مقامه، فإذا لم

یکن المسح علی الحائل مسحاً للبشره، فإنّه لا یؤثّر فی کون الحائل الموجود واحداً أو متعدّداً، رقیقاً أو سمیکاً. ولعلّ مقصود صاحب «الجواهر» من إطلاق کلامه بأنّ أدلّه التقیّه مطلقه ومفادها عامّه وأنّهما تقیّدان الإجماعات هو هذا المعنی، وهو غیر مستبعد.

وأمّا التفصیل الذی ذکره الآملی، فهو لیس بشیء جدید، لأنّه إن کان یقصد بأنّ نفس التعدّد مورداً للتقیه بالخصوص، فلا إشکال فی الجواز، وهو خارج عن مورد النزاع.

وإن لم یکن مقصوده ذلک، فمعناه هو القول بعدم الجواز، کما فی هو القول الأوّل .

وأمّا التفصیل بین الضرورتین فهو أمر آخر، لابدّ أن یبحث عنه بأنّ سائر الضرورات تکون مثل التقیه فی هذا المطلب أم لا ؟ فمع ذلک یعدّ مراعاه الاحتیاط حسناً علی کلّ حال .

هذا تمام الکلام فی التقیّه ممّا یناسب المقام.

***

تمّ تسوید الجزء الثانی من أبحاثنا فی الفقه فی الیوم السابع عشر من رجب المرجّب، من سنه سبع وأربعمائه بعد الألف من الهجره النبویه الموافق لیوم

الأربعاء السابع والعشرون من شهر اسفند من الشهور الشمسيّه، ويليه الجزء الثالث ان شاء اللّه. أسأل اللّه تبارك وتعالى التوفيق لتدريسه وتفهّمه وتفهيمه، ورفع الآفات الكثيره المترقّبه فى هذا العصر، والموانع المتعدده فى هذا الدهر، ولقد أحسن ما قيل: «لكل شىء آفه وللعلم آفات»، كذلك نسأل اللّه تعالى التعجيل لفرج صاحب الأمر والزمان، إذ بظهوره يرفع الهمّ والغمّ، ويكشف الضرّ والذمّ، اللّهمَّ عجّل فرجه، وسهِّل مخرجه، بحق محمّد وآله البرره، آمين رب العالمين.

***

الفهرست

ص:۵۱۶

ص:۵۱۷

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فی العلوم الإسلامية وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان إلی التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثين فی العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهی منظمة فی برامج إلكترونية وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلی أساس خطة تنوی تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فی الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب علی تقديم آثارهم لتنظيمها فی ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فی طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.


مركز القائمية اصبهان للبحوث والتحريات الكمبيوترية
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المــركز من فضلــكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩